

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

PSİKOLOJİ ANABİLİM DALI

PSİKOLOJİ BİLİM DALI

TASAVVUF VE DEHŞET YÖNETİMİ: SÛFÎLER, DİĞER DİNDARLAR VE ATEİSTLERİN ÖLÜMLÜLÜK BELİRGİNLİĞİNE YÖNELİK TEPKİLERİNİN KIYASLANMASI

(DOKTORA TEZİ)

Kenan ALPARSLAN

BURSA-2021



T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

PSİKOLOJİ ANABİLİM DALI

PSİKOLOJİ BİLİM DALI

TASAVVUF VE DEHŞET YÖNETİMİ: SÛFÎLER, DİĞER DİNDARLAR VE ATEİSTLERİN ÖLÜMLÜLÜK BELİRGİNLİĞİNE YÖNELİK TEPKİLERİNİN KIYASLANMASI

(DOKTORA TEZİ)

Kenan ALPARSLAN

Danışman:

Prof. Dr. M. Ersin KUŞDİL

BURSA-2021

TEZ ONAY SAYFASI

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Psikoloji Anabilim Dalı, Psikoloji Bilim Dalı'nda 711645006 numaralı Kenan Alparslan'ın hazırladığı "Tasavvuf ve Dehşet Yönetimi: Sûfîler, Diğer Dindarlar ve Ateistlerin Ölümlülük Belirginliğine Yönelik Tepkilerinin Kıyaslanması" konulu Doktora ile ilgili tez savunma sınavı, 22/02/2021 günü 13:30-15:00 saatlerini arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. M. Ersin KUŞDİL

Bursa Uludağ Üniversitesi

22/02/2021

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Psikoloji Anabilim Dalı, Psikoloji Bilim Dalı'nda 711645006 numaralı Kenan Alparslan'ın hazırladığı "Tasavvuf ve Dehşet Yönetimi: Sûfîler, Diğer Dindarlar ve Ateistlerin Ölümlülük Belirginliğine Yönelik Tepkilerinin Kıyaslanması" konulu Doktora ile ilgili tez savunma sınavı, 22/02/2021 günü 13:30-15:00 saatlerini arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

Üye

Doç. Dr. Leman Pınar TOSUN

Bursa Uludağ Üniversitesi

22/02/2021

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Psikoloji Anabilim Dalı, Psikoloji Bilim Dalı'nda 711645006 numaralı Kenan Alparslan'ın hazırladığı "Tasavvuf ve Dehşet Yönetimi: Sûfîler, Diğer Dindarlar ve Ateistlerin Ölümlülük Belirginliğine Yönelik Tepkilerinin Kıyaslanması" konulu Doktora ile ilgili tez savunma sınavı, 22/02/2021 günü 13:30-15:00 saatlerini arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

Üye

Prof. Dr. Ogün ÜREK

Bursa Uludağ Üniversitesi

22/02/2021

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Psikoloji Anabilim Dalı, Psikoloji Bilim Dalı'nda 711645006 numaralı Kenan Alparslan'ın hazırladığı "Tasavvuf ve Dehşet Yönetimi: Sûfîler, Diğer Dindarlar ve Ateistlerin Ölümlülük Belirginliğine Yönelik Tepkilerinin Kıyaslanması" konulu Doktora ile ilgili tez savunma sınavı, 22/02/2021 günü 13:30-15:00 saatlerini arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

Üye
Prof. Dr. Nebi SÜMER
Sabancı Üniversitesi

22/02/2021

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Psikoloji Anabilim Dalı, Psikoloji Bilim Dalı'nda 711645006 numaralı Kenan Alparslan'ın hazırladığı "Tasavvuf ve Dehşet Yönetimi: Sûfîler, Diğer Dindarlar ve Ateistlerin Ölümlülük Belirginliğine Yönelik Tepkilerinin Kıyaslanması" konulu Doktora ile ilgili tez savunma sınavı, 22/02/2021 günü 13:30-15:00 saatlerini arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

Üye

Prof. Dr. Sevim CESUR

İstanbul Üniversitesi

22/02/2021



BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

PSİKOLOJİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 27/01/2021

Tez Başlığı / Konusu: Tasavvuf ve Dehşet Yönetimi: Sûfîler, Diğer Dindarlar ve Ateistlerin Ölümlülük Belirginliğine Yönelik Tepkilerinin Kıyaslanması

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 170 sayfalık kısmına ilişkin, 27/01/2021 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 11'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

1- Kaynakça hariç
2- Alıntılar dahil
3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza
27/01/2021

Adı Soyadı:	Kenen ALPARSLAN
Öğrenci No:	711645006
Anabilim Dalı:	Psikoloji
Programı:	Psikoloji
Statüsü:	☐ Y.Lisans ☒ Doktora

Danışman

Prof. Dr. M. Ersin KUŞDİL

Tarih ve İmza
27/01/2021

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum "Tasavvuf ve Dehşet Yönetimi: Sûfîler, Diğer Dindarlar ve Ateistlerin Ölümlülük Belirginliğine Yönelik Tepkilerinin Kıyaslanması" başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza
29/01/2021

Adı Soyadı:	Kenen ALPARSLAN
Öğrenci No:	711645006
Anabilim Dalı:	Psikoloji
Programı:	Psikoloji
Statüsü:	☐ Y.Lisans ☒ Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Kenan ALPARSLAN
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Psikoloji
Bilim Dalı	: Psikoloji
Tezin Niteliği	: Doktora Tezi
Sayfa Sayısı	: XVIII+166
Mezuniyet Tarihi	: 22/02/2021
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. M. Ersin KUŞDİL

TASAVVUF VE DEHŞET YÖNETİMİ: SÛFÎLER, DİĞER DİNDARLAR VE ATEİSTLERİN ÖLÜMLÜLÜK BELİRGİNLİĞİNE YÖNELİK TEPKİLERİNİN KIYASLANMASI

Dehşet yönetim kuramı (DYK), insanların ölümlülüklerinin farkına varmalarının onlarda eşsiz bir dehşet duygusuna yol açtığını ve insan davranışlarını yönlendiren en temel motivasyonun ölüm korkusu olduğunu iddia eder. Kurama göre insanlar bu duyguyu yönetmek için çeşitli psikolojik yapılara başvurmaktadır. Kuramda, ölümlüğün belirginleşmesinin yaratacağı kaygıyı yöneten en önemli yapılardan birinin dinî inanç olduğu ileri sürülmektedir. Bu çalışmanın temel amacı, İslam dinine özgü tasavvuf dindarlığına odaklanılarak DYK'nın ana iddialarını bireysel dindarlık anlayışına alternatif bir dinî yaşayış biçimi üzerinden sınamaktır. Bu amaç doğrultusunda 60'ı tasavvufla herhangi bir bağı olmayan dindar, 60'ı ateist ve 61'i sûfî olmak üzere toplam 181 katılımcıdan veri toplanmıştır. Farklı metinlerin okutulması yoluyla, her bir grupta yer alan katılımcılarının yarısı ölümlülük belirginliği manipülasyonuna, diğer yarısı diş ağrısı belirginliği manipülasyonuna maruz bırakılmıştır. Bulgulara göre, ölümlülük belirginliği dindar gruptaki katılımcılarda DYK'nın temel varsayımıyla tutarlı olarak ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik ve dünya görüşü savunma düzeylerinde artışa yol açarken, ateist ve sûfî grubundaki katılımcılarda DYK'nın temel varsayımıyla tutarlı olmayan sonuçlara yol açmıştır. Ölümlülüklerini hatırlamak, hem ateistlerde hem de sûfîlerde ölüm düşüncesine ulaşılabilirliği artırmıştır. Ancak ölümlülük belirginliğinin sonucu olarak dünya görüşü savunma düzeyi ateist grupta değişime uğramazken, sûfî grupta azalmıştır. Bunlarla birlikte, her üç katılımcı grubunun da dinî/ateist dünya görüşleri konusunda daha hassas oldukları ve dinî/ateist dünya görüşlerine yönelik eleştirilere daha olumsuz karşılık verdikleri görülmüştür. Bu çalışmanın temel savı, DYK'nın iddia ettiğinin aksine, ölümü hatırlamanın tüm insan gruplarında dehşet duygusuna yol açmayacağı ve olumsuz sonuçlar üretmeyeceğidir. Sûfîlerde ölümlülük belirginliğinin dünya görüşü savunmasına yol açmaması bu savı destekler niteliktedir.

Anahtar Sözcükler:
Dehşet yönetimi, dindarlık, tasavvuf, ölüm korkusu, ölümlülük belirginliği, sûfî, ateist

ABSTRACT

Name and Surname	: Kenan ALPARSLAN
University	: Bursa Uludağ University
Institution	: Social Science Institution
Field	: Psychology
Branch	: Psychology
Degree Awarded	: PhD
Page Number	: XVIII+166
Degree Date	: 22/02/2021
Supervisor	: Prof. Dr. M. Ersin KUŞDİL

SUFISM AND TERROR MANAGEMENT: A COMPARISON BETWEEN SUFIS, OTHER RELIGIOUS INDIVIDUALS, AND ATHEISTS IN RELATION TO THEIR REACTIONS TO MORTALITY SALIENCE

Terror management theory (TMT) claims that people's awareness of their mortality leads to a unique sense of terror and that fear of death is the most basic motivation that drives human behavior. According to the theory, people apply to various psychological structures to manage this emotion. In the theory, it is suggested that one of the most important structures that manage the anxiety caused by the mortality salience is the religiosity. The main purpose of this study was to test the main claims of the TMT through an alternative religious lifestyle to the understanding of individual religiosity by focusing on the piety of Sufism specific to the Islamic religion. For this purpose, data were collected from a total of 181 participants, 60 of whom were religious, 60 of whom were atheists and 61 of whom were sufis. Through the reading of different texts, half of the participants in each group were subjected to “mortality salience” manipulation and the other half to “dental pain salience” manipulation. According to the findings, the mortality salience led to an increase in the level of death thought accessibility and worldview defence in the religious group consistent with the basic assumption of the TMT, while in atheist and sufi groups it led to results that were inconsistent with the basic assumption of the TMT. Remembering their mortality has increased the death thought accessibility among both atheists and sufis. However, as a result of mortality salience, while the level of worldview defence remained unchanged in the atheist group, it decreased in the sufi group. In addition, it was observed that all three groups of participants were more sensitive to religious/atheist worldviews and responded more negatively to criticism of their religious/atheist worldviews. The main argument of this study is that, contrary to what the TMT claims, remembering death may not always lead to a sense of terror and will not produce negative consequences in all human groups. The fact that the mortality salience among sufis did not lead to a worldview defence supports this argument.

Key Words:

Terror management, religiosity, sufism, fear of death, mortality salience, sufi, atheist

ÖNSÖZ

Yeryüzündeki tüm canlıların en önemli problemlerinin başında ölüm olgusu gelmektedir. Ancak bu problemin farkında olan ve eninde sonunda bir gün öleceğini bilen yegâne varlık insandır. İnsan, diğer varlıkların aksine hayatının bir gün son bulacağı ve ölümden hiçbir şekilde kaçamayacağı idrakine sahiptir. Ölüm olgusunu sosyal psikolojinin önemli bir nesnesi haline getiren "Dehşet Yönetim Kuramı" ölüm farkındalığının insanların tutum ve davranışlarını belirleyen en önemli motivasyon kaynağı olduğunu öne sürer. Kurama göre, ölümden kaçamayacağının farkında olan insan ölümünü düşündükçe yoğun bir dehşet duygusu hisseder. Ölümlü olduğunun sürekli bilincinde olan insan hayatını devam ettirmek, düzenlemek ve kontrol etmek amacıyla adeta felç edici türden olan bu duyguya karşı çeşitli savuma mekanizmaları geliştirir. Dolayısıyla bireyler bu dehşet duygusuna karşı aile, millet, ülke, ideoloji, din gibi farklı kültürel dünya görüşlerini benimseyip onları destekleyerek, öldükten sonra da kendi hayatlarının bir şekilde devam edeceklerine inanırlar. Söz konusu dünya görüşleri kişiyi ölümün yol açtığı dehşet duygusundan koruduğundan bunlara yönelik herhangi bir tehdit, hakaret ve eleştiriye yönelik olumsuz tutum ve davranışlar takınılır.

Bu doktora çalışması Dehşet Yönetim Kuramı'nın iddialarının aksine bazı yaşayış biçimlerinde ölümün olumlu değerlendirildiği ve ölümün özgeci tutum ve davranışları ortaya çıkarabileceği fikri üzerinde şekillenmiştir. Mevcut çalışmada, İslam'a özgü bir dinî yaşayış olan tasavvufu ve onun temel öğretilerini inceleyerek tasavvufî yaşantının ölüm farkındalığına karşı olumlu tutumları ortaya çıkarıp çıkarmayacağını araştırdık. Tezin ilk kısmında Dehşet Yönetim Kuramı, dindarlık ve tasavvuf literatürünü aktarmanın yanı sıra söz konusu farklı literatürleri harmanlamaya çalıştık. Daha sonra Dehşet Yönetim Kuramı'nın metodolojisine uygun şekilde verileri toplayıp analizler gerçekleştirdik. Bu tez çalışmasının, evrensel olduğu iddia edilen psikolojik olguların kültürel ve yerel özellikler çerçevesinde incelenmesine katkı sağlamasını umuyoruz. Bu açıdan mevcut çalışmanın, çok sayıda sınırlılığı barındırmakla birlikte, sosyal psikolojide önemli bir yer kaplayan bir konunun İslam dini ve tasavvuf yaşamı bağlamında incelenmesi açısından son derece önemli olduğu düşüncesindeyiz.

Bu çalışmanın meydana çıkmasında en büyük pay şüphesiz danışman hocam Prof. Dr. M. Ersin KUŞDİL'e aittir. Diğer öğrencilerinin ilgi alanlarını gözettiği gibi benim de ilgi alanlarımı gözetip bu konuyu çalışmamda beni cesaretlendirmiştir. Karşılaştığım her sorunda sabrı, bilgeliği ve öngörüsüyle tavsiyelerde bulunmuş ve sorunların üstesinden gelmemde çok yardımcı olmuştur. Hem yüksek lisans hem de doktora süreçlerinde her zaman yanımda olan ve öğrencisi olmaktan gurur duyduğum hocama sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Tezimin tüm süreçlerinde aktif olarak bulunan ve değerli önerileri ile tezimin son halini almasında büyük katkıları olan çok kıymetli Doç. Dr. Leman Pınar TOSUN ve Prof. Dr. Ogün ÜREK hocalarıma da çok teşekkür ediyorum. Bizleri kırmayarak tez jürimde yer almayı kabul edip kıymetli değerlendirme, eleştiri ve önerileri ile tezimin daha güçlü hale gelmesini sağlayan değerli hocalarım Prof. Dr. Nebi SÜMER ve Prof. Dr. Sevim CESUR'a da ayrıca en içten teşekkürlerimi sunarım. Tezimin tasavvuf literatür kısmını okuyup geri bildirimde bulunan Arş. Gör. Şaban ARĞUN hocama katkıları için de ayrıca teşekkür ederim.

Bu çalışmanın en zor aşamasını veri toplama sürecinin oluşturduğunu rahatlıkla söyleyebilirim. Veri toplama sürecinde ismini burada anamayacağım çok sayıda kişinin katkıları oldu. Bunlar bir yandan çalışmama katılımcı olarak katılırken diğer yandan başkalarına ulaşmamda aracı oldular. Hepsine müteşekkirim. Sûfîlere ulaşmamda yardımcı olan arkadaşlara; beni ağırlayan, benimle yemeğini paylaşan ve sohbetlerinde büyük keyif aldığım sûfîlere teşekkürü bir borç bilirim. Öte yandan ulaşmakta büyük güçlükler yaşadığım ateistlere ulaşmamda yardımlarını esirgemeyen Ateizm Derneği'ne ve tanıdığım tanımadığım tüm arkadaşlara da çok teşekkür ediyorum.

Çalışmamın bir de görünmeyen kahramanları bulunmaktadır: Eşim Sevgi ve oğlum Miran. Yaşadığım tüm zorlukları ve stresi benimle yaşadılar. Yoğun çalışma sürecinde çoğu zaman onları ihmal etmeme rağmen göstermiş oldukları sabır ve anlayıştan dolayı kendilerine minnettarım. Son olarak uzakta da olsalar sevgilerini esirgemeyen ve beni sürekli destekleyen aileme de bu süreçte gösterdikleri manevi destek için ayrıca çok teşekkür ederim.

Kenan ALPARSLAN

MUŞ-2021

İÇİNDEKİLER

İKİNCİ BÖLÜM

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TABLOLAR

ŞEKİLLER

KISALTMALAR

ADGS	: Ateist Dünya Görüşü Savunması
ark.	: Arkadaşları
bkz.	: Bakınız
b.	: Baskı
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DYK	: Dehşet Yönetim Kuramı
DDGS	: Dinî Dünya Görüşü Savunması
D/ADGS	: Dinî/Ateist Dünya Görüşü Savunması
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
ÖDU	: Ölüm Düşüncesine Ulaşılabilirlik
örn.	: Örneğin
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalar arası
PANAS	: Pozitif ve Negatif Duygu Ölçeği
SDGS	: Seküler Dünya Görüşü Savunması
vb.	: Ve benzeri
v.d.	: Ve diğerleri

Uzaktadır her şey; gökyüzü, deniz,
Her an peşimizden koşan gölgemiz,
Özlenen limanlar, yanan yıldızlar.
Uzaktadır her şey; anneler, kızlar…

Uzaktadır her şey, hep… yalnız ölüm,
Her yerde, her an yakınımız, ölüm.

(Ahmet Muhip Dıranas, Her Şey Uzaktadır)

GİRİŞ

Ölüm söz konusu olduğunda felsefi ve teolojik tartışmaların büyük çoğunluğu, "ruh var mıdır yok mudur", "ruh ölümlü müdür ölümsüz müdür" türünden sorular üzerinde yoğunlaşmıştır. İnsan her ne kadar, ruhun doğası ve ruhun ölümlü olup olmadığı konularında bilgi sahibi olmasa da, en azından fiziksel ve biyolojik bir doğaya sahip bedeninin ölümlü olduğunu bilir. Tüm varlıklar gibi doğar doğmaz ölümle karşılaşmaya yazgılı olan insan, diğer varlıklardan farklı olarak ölümlü olduğu bilgisine sahiptir. Hikâyelerden şarkı sözlerine, televizyon programlarından sokakta yürüyüşe günlük yaşam, insana hayatın şüphesiz sona ereceğini ve ölümün kaçınılmaz olduğunu hatırlatır. Ne kadar özenle ve sebatla ölümden kaçmaya çalışırsak çalışalım, ölümün bir gün bizi bulacağı gerçeği her an aklımızdadır. İnsan, ölüm tecrübeleriyle bu denli yüz yüze olmasına rağmen, ölüm karşısında yapabileceği hiçbir şeyin olmadığının da farkındadır.

Ölüm olgusunu sosyal psikolojinin önemli bir konusu haline getiren Dehşet Yönetim Kuramı (DYK; Greenberg, Pyszczynski ve Solomon, 1986; Pyszczynski, Solomon ve Greenberg, 2015), insanın ölümlü olduğunun farkına varmasının onda eşsiz bir dehşet duygusu uyandırdığı ve insanın bu duyguyu yönetmek için çeşitli çabalara yöneldiği fikirleri üzerine inşa edilmiştir. Kurama göre, ölümlü olduğunun farkına varan insan bu durum karşısında çeşitli stratejiler ve anlamlandırma mekanizmaları geliştirir. Ölümün yol açtığı korku, kaygı ya da belirsizlik insanı, varoluşunu sonsuz kılacak bir

dayanak bulmaya yönlendirir. Bu noktada insan, ölüm bilincinin yarattığı dehşet duygusunu kendisini avutup rahatlatacak dinî ya da seküler inanç ve ideolojiler benimseyerek bastırmaya ve yaşanır hale getirmeye çalışır. Psikoloji biliminin çeşitli nedenlerle yıllarca mesafeli durduğu dindarlık ya da dinî inanç konusu da, ölüm kaygısını yönetmede kritik rolü nedeniyle, bu bağlamda araştırmacıların dikkatini çekerek devreye girmiş ve bu bilimin önemli araştırma nesnelerinden biri haline gelmiştir.

İnsanlık tarihi boyunca, filozoflar, teologlar ve sosyal bilimciler ölüm korkularının dinî inanç için önemli bir motivasyon olduğunu ve dinin de bu korkuyu azaltmaya yaradığını düşündüler (Jong ve Halberstadt, 2017, s. 1). Bundandır ki çoğu filozofun ve bilim insanının din hakkındaki olumsuz beyanlarına rağmen, dinî inançlar tüm dünyada insan davranışlarını etkilemeye devam etmektedir. Dinin en belirgin psikolojik fonksiyonu, hayata bir anlam ve amaç duygusu sağlayarak varoluşsal sorunlarla baş etmeye yardımcı olmasıdır (Batson ve Stocks, 2004, s. 153). DYK'yı ve dini bir araya getiren temel nokta da varoluşsal bir sorun olan ölüm kaygısıdır. DYK'ya göre, insanlar bu kaygı durumundan bedenleri ölecek ve bozulacak olsa bile, daha geniş, daha anlamlı ve nihayetinde kendi biyolojik yaşamlarından daha dayanıklı bir şeyin parçası olduklarına inanarak kaçınabilmektedir. Din bu noktada, gerçek ve sembolik ölümsüzlük umudu sunarak ölüm bilincinin yarattığı potansiyel dehşeti yönetmeye hizmet eder (Vail ve ark., 2010, s. 85).

DYK, ayrıca, ölümün kaçınılmazlığı ile ilgili kaygıları yönetme çabalarının insan davranışının önyargı ve saldırganlıktan savaş ve terörizmi desteğe kadar değişen olumsuz biçimlerinin sergilenmesine yol açtığını ileri sürer. Bununla birlikte, bu çabalar kimi zaman merhamet, empati, fedakarlık, bağışlama ve sevgi gibi olumlu özellikleri de ortaya çıkarabilmektedir (bkz. Vail ve ark., 2012). Kuram her ne kadar, dinin insanların ölüm sorunuyla başa çıkmalarında önemli bir işleve sahip olduğunu önerse de ampirik kanıtlar karışıktır. Örneğin Norenzayan ve Hansen (2006, s. 177) ölümlülük belirginliğinin insanları daha dindar olmaya teşvik ettiğini bulurken; Burling (1993, s. 104) benzer etkilere rastlamamıştır. Yine Greenberg ve arkadaşları (1990, s. 311) ölümlülük belirginliğinin insanları, aynı dine inananları kayırırken başka bir dine inananların değerlerini küçümseyerek kendi dinî inançlarını savunmaya yönlendirdiğini

gösterirken; Jonas ve Fischer (2006, s. 558, 561) ölümlülük belirginliğinin bu türden etkilerinin sadece içsel dinî yönelimi düşük dindarlarda görüldüğünü bulmuşlardır.

Dehşet yönetimi ve dindarlık konusunu ele alan çalışmalar incelendiğinde bu karışık sonuçların temel nedeninin dindarlığın ele alınışına bağlı olduğu söylenebilir. Dindarlığı aidiyet ve inanç düzeyine göre ele alan çalışmalarda genel olarak ölümü hatırlatmanın, diğer gruplara yönelik olumsuz tutumları arttırırken; dindarlığı içsel dinî yönelim olarak ele alan çalışmalarda ise ölümü hatırlatma içsel dindarlığı yüksek olanlar arasında ya herhangi bir farklılığa yol açmamakta ya da tam tersine olumlu tutumları arttırmaktadır. İçsel dinî yönelim üzerinde yapılan çalışmaların görece az olması bu sonucu genellemede sorunlara yol açabilmektedir. Bu çalışmada, bireysel gelişimi ve arınmayı hedefleyen dindarlık türüne örnek gösterilen tasavvuf (Kayıklı, 2011, s. 45) üzerinde durularak, bu dindarlık türünün ölüm korkusuna karşı koruma sağlayıp sağlamadığı incelenecektir.

DYK, dindarlık ve din konusunu bireysel farklılıklar bağlamında çalışmaktadır. Çoğu psikoloji araştırmacısı gibi (örn., Allport, 1966; Batson, Schoenrade ve Ventis, 2017; James, 1902/2017) dehşet yönetim kuramcıları da bireysel dindarlık çerçevesinde dinin işlevlerine yoğunlaşmıştır. Psikoloji araştırmacılarının bu tercihleri bireysel dindarlığın insan üzerindeki güçlü etkilerinin anlaşılmasına katkı sağlanmıştır; ancak, bu çalışmalarda dinî özgünlüğün ve çeşitliliğin göz ardı edilmesinin bir sınırlılık olduğu söylenebilir. Bunlara ek olarak, dindarlık ve ölüm kaygısını ele alan çalışmaların önemli bir eksikliği bunların çoğunlukla Kuzey Amerika'da yürütülen çalışmalar olması ve katılımcıların büyük bir kısmının Yahudi-Hristiyan dinî gelenekler içinden seçilmesi olduğu söylenebilir. Bu da sonuçların diğer dinden bireylere genellemesini önemli ölçüde sınırlandırmaktadır. Bu çalışmanın bir diğer amacı, hem kurumsal hem de bireysel dindarlık özelliklerini taşıyan "Tasavvuf" anlayışını önererek DYK'nın temel savlarını farklı bir dinî gelenek üzerinde sınamaktır. Tasavvuf ehli bireylerin içselleştirdikleri ve yaşadıkları dindarlığın ölüm korkusuyla baş etmede nasıl bir işlev gördüğü ve bu tarzın bireysel dindarlıkla benzerlik ve farklılıkları incelenecektir. Bu çalışmada tasavvufun, sahip olduğu özellikler itibariyle bireysel dindarlığa alternatif olarak varoluşsal sorunlarla baş etmede etkili bir rol oynayabileceğini tahmin ediyoruz. Ancak, bu çalışmada, DYK'nın "insan davranışlarını yönlendiren en temel motivasyon ölüm korkusudur" temel varsayımının aksine, sûfîlerde temel motivasyonun yaratıcının

rızasını kazanma ve O'na kavuşma olduğu iddiasını paylaşıyoruz. Dolayısıyla tasavvuf yaşayış biçiminin insan benliğini dönüştürme amacı gütmesi ve bu amacı gerçekleştirmede ölümle yüzleşmeyi ve ölümü tefekkür etmeyi bir yöntem olarak benimsemesi nedeniyle ölümü hatırlatmanın sûfîlerde dünya görüşü savunmasına yol açmayacağı düşünülmektedir.



BİRİNCİ BÖLÜM

ARAŞTIRMANIN TEMEL KAVRAMLARI ve KURAMSAL YAKLAŞIMLAR

Bu bölüm, çalışmanın kuramsal yönünün, temel kavramlarının, amaç ve hipotezlerinin aktarıldığı beş kısımdan oluşmaktadır. İlk olarak çalışmanın kuramsal temelini oluşturan DYK'nın temel özellikleri, hipotezleri ve bilişsel alt yapısı aktarılmıştır. İkinci kısımda dindarlık, dindarlık boyutları ve çeşitli dindarlık türleri açıklanırken; üçüncü bölümle DYK ve dindarlık ilişkisi çeşitli görgül çalışma sonuçlarıyla açıklanmıştır. Dördüncü bölümde çalışmanın odak noktası olan tasavvufun temel özellikleri ve gelişim seyri, modern psikolojinin benlik anlayışı ile tasavvufun benlik anlayışı ve tasavvufun ölüme yaklaşımı anlatılmıştır. Son kısımda ise mevcut çalışmanın amacı ve hipotezleri ifade edilmiştir.

1. DEHŞET YÖNETİM KURAMI (DYK)

DYK büyük ölçüde, insan doğasını anlama üzerine yoğunlaşmış çeşitli bilimsel geleneklerin görüşlerini birleştiren ve sentezleyen bir kültürel antropolog olan Ernest Becker'in (1973/2013) eserlerinden esinlenerek geliştirilmiştir (Greenberg ve ark., 1986, s. 196; Rosenblatt, Greenberg, Solomon, Pyszczynski ve Lyon, 1989, s. 681). Becker'e göre insanın sofistike zihinsel yetenekleri, kendi savunmasızlığının ve ölümlülüğünün farkına varmasına yol açmakta ve bu farkındalık adeta felç edici türden bir dehşet/terör *(terror)* duygusu potansiyeli yaratmaktadır. Becker (1973/2013, s. 19) insan davranışının esas motivasyonunun insanın aklından çıkmayan ve insana dehşet veren ölüm fikrinin üstesinden gelmek ve onu kontrol etmek olduğunu ifade eder. Becker'dan ilham alan dehşet yönetim kuramcıları ise kuramlarını sosyal psikologlar tarafından yeterince incelenmediğini düşündükleri iki basit sorunun cevabı üzerinde kurdular (Solomon, Greenberg ve Pyszczynski, 2004, s. 16): (1) İnsanlar neden benlik saygısına

ulaşmayla bu kadar çok ilgilenmektedirler? (2) İnsanlar neden bu denli ısrarla kendi kültürel inançlarına bağlanmakta ve kendilerinden farklı olanlarla birlikte yaşamakta zorlanmaktadırlar? Kuram bu iki temel soruya ölüm korkusu temelinde cevap bulmaya çalışmaktadır. Kurama göre, ölüm korkusunun yol açtığı dehşet duygusunu yönetme ihtiyacı, insanları benlik saygısı kazanmaya ve kültürel dünya görüşlerine bağlanmaya yönlendirir.

DYK kuramcıları insan türünün, kendisini hayatta tutacak çeşitli bedensel ve motivasyonel sistemler de dâhil olmak üzere, diğer türlerle birçok evrimsel adaptasyonu paylaşmasına rağmen, sembolik ve soyut düşünce kapasitesi açısından diğer canlı varlıklardan ayrıldığını ileri sürmektedirler. İnsanlar diğer canlıların sahip oldukları duyusal ve algısal niteliklere ek olarak kendi bilinçlerinin ve öznel potansiyellerinin de farkındadırlar (Pyszczynski, Solomon ve Greenberg, 2003, s. 15). İnsanlar geçmişi sorgulayabilen, geleceği tahmin edebilen ve böylece hayatta kalmak için çeşitli beklentiler geliştirebilen varlıklardır. İnsanlardaki bu entelektüel ve bilişsel kapasite hayatta kalma ve çevreye uyum sağlama açısından onlara fayda sağlamasının yanında, ölümün kaçınılmaz olarak bir gün geleceğinin farkında olmalarına neden olduğundan çeşitli maliyetler de getirir. Çünkü insanı varoluşsal kaygılarla baş başa bırakan ölümlü olma bilinci, yaşamını devam ettirmeye yönünde güçlü bir motivasyona sahip olan bu varlıkta hayli yoğun bir ilkel korku olan dehşet duygusunu ortaya çıkarır ve onu bu korkunç dehşet duygusu karşısında aciz bırakır (Solomon ve ark., 2004, s. 22).

Ölüm bizim nihai kaderimiz olduğuna göre, yaşamımızı sağlıklı bir şekilde devam ettirebilmek için ölüm farkındalığının yaratacağı potansiyel dehşeti nasıl yönetiriz? DYK'nın temel amacı, insanların ölüm farkındalığının meydana getirdiği endişelerini nasıl yönettiğine dair açıklamalar getirmektedir. İnsan, ölüm kaygısıyla baş edebilmek ve onu bastırabilmek için farkında olmadan çeşitli stratejilere başvurur (Pyszczynski ve ark., 2003, s. 6). DYK, psikolojik sistemlerin, ölüm hakkındaki farkındalığımızı yönetmeye yardımcı olduğunu ve dolayısıyla, ortaya çıkabilecek kaygıların kontrol altına alınması için çeşitli şekillere büründüğünü belirtir. Kuram, insanların ölüm farkındalığını iki bileşenli bir sistem aracılığıyla yönettiğini savunur. Bunlardan ilki (1) kültürel dünya görüşleri geliştirme ve bunlara olan inancı sürdürmek iken, diğeri (2) bu dünya görüşlerinin sağladığı değer standartlarına uyarak benlik saygısı elde etmektir (Rosenblatt ve ark., 1989, s. 681; Solomon ve ark., 2004, s. 22). Kurama göre,

psikolojik olarak dengeli ve sakin bir yaşam sürebilmek için gerçeklik anlayışımıza düzen, istikrar ve anlam katan kültürel olarak inşa edilmiş bir dünya görüşü edinmemiz ve bu anlamlı gerçeğe önemli bir katkıda bulunduğumuza inanmamız gerekir.

İnsanı ölüm bilincinin ortaya çıkardığı dehşet duygusundan kurtaran temel yapı kültürdür (Pyszczynski ve ark., 2003, s. 16). Kültürler, insanları anlamlı bir gerçeklik içinde yaşamaya devam etmenin sürekliliğine ikna ederek potansiyel ölüm dehşetini kontrol etmelerini sağlar. İnsanlar, entelektüel yetenekleri geliştikçe, varoluşsal dehşet potansiyelini yönetmek için kültürel dünya görüşleri *(cultural worldviews)* icat eder, özümser ve onlara sarılırlar. DYK kuramcıları kültürel dünya görüşlerini şu şekilde tanımlamışlardır:

> "*Kültürel dünya görüşleri, yaşama anlam, amaç ve değer katan; insan davranışının nasıl değerlendirilebileceğine ve bu davranış için neyin değerli olduğuna dair standartlar sağlayan ve kültürel dünya görüşlerinin standartlarına inanan ve yaşayanlara gerçek ya da sembolik ölümsüzlük umudu sunan bir dizi fikir kümesidir* (Pyszczynski ve ark., 2015, s. 7-8)."

Bu görüşler, insanlara kendi fiziksel varoluşlarından daha dayanıklı bir şeyin parçası olma fırsatı sunan, sosyal olarak oluşturulmuş ve toplumda kabul görmüş inanç ve değerler sistemini içerir (Rosenblatt ve ark., 1989, s. 681; Solomon ve ark., 2004, s. 19-20). Üzerine kendi gerçekliğimizi kurduğumuz bir kültürel dünya görüşüne bağlanarak yalnızca ölmeye ve çürümeye yazgılı, amaçsız, gereksiz ve geçici bir organizma olduğumuzu inkâr ederiz. Bu şekilde, anlamlı bir gerçeğe sonsuza dek önemli katkılar sunduğumuza inanmakla kendimizi değerli ve üstün varlıklar olarak görürüz. Psikolojik bir bakış açısıyla bakıldığında, kültürün işlevi gerçeği aydınlatmak değil, ölümün benliği kalıcı bir şekilde yok edecek korkunç ve dehşet verici ihtimalini gizlemektir (Pyszczynski ve ark., 2003, s. 22).

Kültürel dünya görüşleri, olumsuz sonuçlardan korunma ve kendini değerli hissetmek için kültürel gereklerin yerine getirilmesine bağlı olan iki tür ölümsüzlük duygusu üzerinde yapılandırılmıştır: Sembolik ölümsüzlük (*symbolic immortality*) ve gerçek ölümsüzlük (*literal immortality*) (Pyszczynski ve ark, 2003, s. 20; 2015, s. 7-8). *Sembolik ölümsüzlük*, bir kültürün parçası olarak algılanmak veya büyük bir sanat veya bilim eseri bırakmak, etkileyici binalar veya anıtlar inşa etmek ve çocuk sahibi olmak

şeklinde görünür vasiyetler yaratarak elde edilebilir. Bireyler aile, milliyet, ülke, ideoloji gibi dünya görüşlerine bağlanarak ve kalıcı eserler bırakarak kendilerinin değerli olduklarını ve ölümsüzlüğe ulaşabileceklerini düşünürler. *Gerçek ölümsüzlük* ise, neredeyse tüm organize dinlerin vaat ettiği çeşitli ölüm sonrası yaşantılar (cennet, reenkarnasyon vb.) yoluyla sağlanır. Dolayısıyla gerçek ölümsüzlük tüm organize dinlerin merkezi bir özelliğidir. Ölümden sonra sonsuz yaşamın cennette olduğu inancı ve gelecek yaşamın umudu ile insanlar, varlıklarını anlamlandırma çabasına girerler. İnsan, ölümün kaçınılmazlığı düşüncesini ve doğal olarak da ölüm korkusunu ölümsüzlük sunan bu tür görüşleri benimseyerek bastırabilir.

Tüm kültürel dünya görüşleri, sembolik ya da gerçek ölümsüzlüğü elde etmek için bir anlam duygusu ve bir reçete sağlayarak endişe azaltmaya yönelik önemli bir işlev görür. Bu amaçlara hizmet eden kültürel dünya görüşleri ciddi bir çeşitlilik gösterir. DYK, ulusal kimlikten etnik kimliğe, dinî inançlardan seküler ideolojilere varan bir çeşitliliğin insanların dünya görüşlerinin bileşeni olduğu fikrini kullanarak gruplar arasındaki düşmanlıkları bunlarla açıklamayı amaçlamaktadır. Kurama göre, insanlar kültürel inançlarla ve ideolojilerle (kültürel dünya görüşleri) özdeşleşerek ölümle ilgili düşüncenin bilinçdışı yankılamasını yönetirler (Arndt, Cook ve Routledge, 2004, s. 38). Kültürel dünya görüşlerinin dehşet duygusunu yönetmede oynadığı kritik rolü nedeniyle, ölüm hatırlatıcıları, insanları kültürel dünya görüşlerini savunmaya ve desteklemeye yönlendirir (Pyszczynski ve ark., 2003, s. 45). Önemli kültürel değerleri ihlal eden veya farklı bir dünya görüşüne sahip olan insanlar, bireyin psikolojik dengelilik halinin temelini tehdit ederler. Tersine, önemli kültürel değerleri destekleyen veya aynı değerleri paylaşan insanlar ise sosyal olarak inşa edilmiş gerçeklik anlayışının doğruluğuna önemli kanıtlar sağlarlar. Bu nedenle, gruplar arası çatışma ve savaş gibi ölümlülüğü hatırlatan deneyimler, insanların özellikle önemli kültürel ilkeleri ihlal edenleri aşağılamaya ve bu ilkeleri destekleyenlere saygı göstermeye yönlendirir.

Kaygıdan korunmanın bir diğer yolu, kişinin kültürel bağlamda bir değer veya benlik saygısı kazanmasıdır. Kurama göre, *benlik saygısı* (self-esteem), kişinin anlamlı bir gerçeklik dünyasında değerli bir katılımcı olduğuna dair kültürel temelli inancıdır (Pyszczynski ve ark., 2003, s. 28). Bu inanç, bireyin sosyalleşme süreci içerisinde içselleştirdiği bireyselleşmiş kültürel dünya görüşü tarafından öngörülen bir dizi değer standardını yaşayarak edinilir ve sürdürülür. Kültürel dünya görüşleri, yalnızca anlamlı

ve kalıcı bir gerçeklik anlayışı değil, aynı zamanda bireyin bu anlam sistemi içinde bir benlik saygısı duygusu kazanabileceği ve bunu devam ettirebileceği yolları da ortaya koyar (Arndt ve ark., 2004, s. 38). Çünkü benlik saygısı, ilgili dünya görüşü tarafından belirtilen standartlara göre bir yaşayış biçiminin benlikteki yansımalarıdır. Değer vermeyi öğrendiğimiz nitelikleri ve rolleri yerine getirdiğimizde kendimizi iyi hissederiz. Çocukluk dönemi boyunca ebeveynin belirlediği standartlarını karşılama, çocuğun güvenliğinin ilk temelini oluşturan ebeveyn sevgisini ve korumayı sürdürmenin ön şartı haline gelir. Büyüdükçe ebeveynin belirlediği standartlar kültürel dünya görüşüne kaydırılır.

Tüm kültürel dünya görüşleri, bunları benimseyen kişilere kalıcı bir anlam kazandırır ve kişinin kendisini değerli bir birey olarak algılamasının temelini oluşturur. Ancak kültürel dünya görüşlerine inanmak, tek başına ölümsüzlüğü garanti etmez; bunun yanı sıra, dünya görüşlerinin öngördüğü değer standartlarının da karşılanması zorunludur. Gerçek veya sembolik ölümsüzlük niteliği, insanların kültürel dünya görüşlerine inançlarını sürdürmelerini ve onların parçası olan değer standartlarına uymalarını gerektirir. Dolayısıyla neredeyse tüm kültürlerde uygun davranış reçeteleri ve sosyal roller vardır; bu standartları karşılayan veya aşanlar, benlik saygısı kazanırlar. Bunu yapmak, kişinin kendisini anlamlı bir evrende değerli bir varlık olarak algılayabilmesini sağlar (Pyszczynski ve ark., 2015, s. 8). Kurama göre, insanların benlik saygısına ihtiyaç duymalarının temel nedeni, kişinin ölümlülük korkusunu, ölüm karşısındaki acizlik duygusunu ve evrenin büyüklüğü karşısında hissedilen "hiçlik" duygusunu azaltmasıdır. Benlik saygısının temel işlevi de kaygıyı, özellikle de ölümle ilişkili kaygıyı tamponlamak, yani engellemektir (Pyszczynski ve ark., 2003, s. 22). DYK, kültürel dünya görüşünün yanlış olduğunu düşündüren her tecrübenin benlik saygısını tehdit ettiğini ve dolayısıyla bir kaygı kaynağı olabileceğini öne sürer. Bundan dolayı da, farklı kültürlerden, görüşlerden ve gruplardan bireyleri kendi görüşlerimize döndürmeye uğraşarak, aşağılayarak, küçük düşürerek, asimile ederek ya da yok ederek benlik saygımızı korumaya çalışırız (Pyszczynski ve ark., 2003, s. 30-32).

Özetle DYK'nın bakış açısına göre, insanın benlik saygısına ihtiyaç duymasının ve kendisinden farklı olana insanlık dışı tepkiler vermesinin temel nedeni, hepimizin maruz kaldığı bir varoluşsal çelişkidir: Bir yandan yaşamak için içgüdüsel bir arzuya, diğer yandan bir gün şüphesiz öleceğimiz bilgisine sahibiz. Bu bilginin yarattığı dehşet

duygusu potansiyeli, bize yaşama anlam ve kalıcılık veren, kendimizi değerli olarak görme fırsatını sunan ve ölümü aşma umudunu sağlayan kültürel dünya görüşlerine sığınmamıza yol açar. Bu kaygıyı engelleyen dünya görüşleri, ister dinî ister seküler olsun, nihayetinde, bizi, yüzeyin altında yatan dehşet duygusundan koruma işlevi görürler.

1.1. DYK'nın Temel Hipotezleri

İlk araştırma sonuçlarının yayınlandığı 1989 yılından günümüze DYK ile ilgili çok sayıda araştırma yapılmıştır. Kişiler arası ilişkilerden gruplar arası ilişkilere, sağlıktan dindarlığa kadar birçok alanda araştırmacılar temel olgularını incelemek için DYK'ya başvurmaktadır. Geniş bir bulgu birikimine ulaşan kuram üç temel hipotez üretmiştir. Bunlar: (1) ölümlülük belirginliği (*mortality salience*), (2) kaygıdan korunma ya da kaygıyı tamponlama (*anxiety-buffer*) ve (3) ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik (*death thought accessibility*) hipotezleridir.

1.1.1. Ölümlülük Belirginliği Hipotezi

Bu hipoteze göre, kültürel dünya görüşleri ve benlik saygısı, ölüm farkındalığıyla ilişkili kaygıya karşı koruma sağlıyorsa, insanlardan kendi ölümlerini düşünmelerini istemek (yani, ölümlülük belirginliği) kişileri dünya görüşlerini savunmaya ve benlik saygısı arayışına motive edecektir. Dolayısıyla ölümlülüğün belirginleştirilmesinin ardından, insanların benlik saygısı elde etmeye çalışması ve kendisini destekleyen herkese ve her şeye daha olumlu; tehdit eden herkese ve her şeye daha olumsuz tepkiler vermesi beklenir (Pyszczynski ve ark., 2015, s. 10). DYK araştırmalarında en çok test edilen hipotez, ölümlülük belirginliği hipotezidir.

İnsanlar günlük yaşantılarında ölüm potansiyelini hatırlatan olaylarla sürekli karşı karşıya kalırlar. Benimsenen dünya görüşü kişiyi ölüm fikrinin ortaya çıkardığı dehşet duygusundan koruduğundan farklı dünya görüşleriyle karşılaşmak onun savunma sistemini tehdit eder. Kültürel dünya görüşleri sosyal olarak inşa edilen kurgular oldukları için tehditlere karşı savunmasızdır ve sürekli bir sosyal onay gerektirir.

İnsanlar, bir ve tek gerçeklik anlayışının nihai olarak doğru olduğuna inanmaya ihtiyaç duydukları ölçüde, kendi görüşleri ile farklılık gösteren kavramların varlığı, birisinin yanlış olması gerektiğini ima eder. Alternatif bir gerçeklik anlayışının geçerliliğini kabul etmek, insanların kendi dünya görüşünün değerini zayıflatarak onları ölüm dehşetine maruz bırakacaktır. Kuram, farklı dünya görüşlerine sahip başkalarının varlığının bireyin kendi dünya görüşünün geçerliliğini onaylama ihtiyacını arttırdığını ileri sürmektedir (Pyszczynski ve ark., 2015, s. 8). Dolayısıyla insanların kültürel dünya görüşlerini destekleyenlere olumlu; kültürel dünya görüşlerini tehdit edenlere ise olumsuz tepki verecekleri iddia edilmektedir. Kişinin dünya görüşünü destekleyenleri daha olumlu değerlendirmeleri ve dünya görüşünün geçerliliğine meydan okuyanları daha olumsuz değerlendirmeleri *dünya görüşü savunması* (*worldview defense*) olarak tanımlanır (Pyszczynski ve ark., 2003, s. 51).

Ölümlülük belirginliği hipotezini ele alan araştırmaların büyük çoğunluğunda katılımcılardan kendi ölümleri hakkında bir şeyler yazmaları istendiği açık uçlu sorular kullanılmıştır. Ancak bunun yanında ölümle ilgili videolar izleme, mezarlıkta görüşme yapma, ölümle ilgili sağlık kontrolünden geçme gibi ölümü hatırlatan çeşitli tekniklere de başvurulmaktadır. Ölümlülük belirginliği hipotezini test eden ilk çalışmalardan birinde Greenberg ve arkadaşları (1990, s. 316; Çalışma 3), Amerikalı üniversite öğrencilerine, ölümlülük belirginliği ya da kontrol manipülasyonunun ardından ABD siyasi sistemine güçlü bir şekilde destek veren ya da karşı çıkan yazarlar tarafından yazıldığı söylenen iki makale okutmuşlardır. Bu makalelerden biri ABD yanlısı yorumları içerirken, diğeri ABD karşıtı yorumları içermekteydi. Çalışmanın sonucunda, tüm katılımcıların Amerikan yanlısı yazardan hoşlandığı ve onu Amerikan karşıtı yazardan daha bilgili bulduğu, ancak bu etkinin ölümlülük belirginliği ardından önemli ölçüde arttığı bulunmuştur. Özellikle ölümlülüklerini düşünme durumunda kalan katılımcılar Amerikan yanlısı yazarı daha olumlu ve Amerikan karşıtı yazarları daha olumsuz olarak değerlendirmişlerdir. Bir diğer deyişle, katılımcılar Amerikalı yanlısı yazarı olumlu görerek, Amerikan karşıtı yazarı ise olumsuz görerek dünya görüşlerini savunmuşlardır.

Bu araştırmadan bu yana, söz konusu bulguyu destekleyen onlarca çalışma yapılmıştır. İki yüz yetmiş yedi araştırmanın yer aldığı bir meta-analiz çalışması, ölümlülük belirginliğinin kişileri kendi dünya görüşlerini ve benlik saygılarını

korumaya yönelttiğini açık bir şekilde göstermiştir (Burke, Martens ve Faucher, 2010). Son yıllarda Türkiye'de DYK kapsamında giderek artan sayıdaki çalışmaların sonuçları da ölümlülük belirginliği hipotezini destekler niteliktedir (Bulut, 2015; Doğulu ve Sakallı-Uğurlu, 2015). Örneğin Kökdemir ve Yeniçeri (2010) biri vakıf üniversitesinde, diğeri devlet üniversitesinde okuyan öğrencilerle olmak üzere, iki çalışma gerçekleştirmişlerdir. İlk çalışmada, vakıf üniversitesinde okuyan öğrencilere ölümlülük belirginliği ya da kontrol manipülasyonunun ardından bir gazeteden alındığı söylenen iki paragraf okutulmuştur. Bu paragraflardan biri vakıf üniversitelerinin devlet üniversitelerine karşı üstünlüğünü savunan ifadeleri içerirken, diğeri devlet üniversitelerinin vakıf üniversitelerine karşı üstünlüğünü savunan ifadeleri içermektedir. Devlet üniversitesinde okuyan öğrencilerle yapılan ikinci çalışmada ilk çalışmada kullanılan prosedürler kullanılmakla birlikte, sadece katılımcılar değişmiştir. Araştırmaların sonucunda, ölümlülükleri anımsatılan katılımcıların kendi üniversitelerinin daha iyi olduğunu iddia eden paragrafa karşı daha olumlu tutumlar sergiledikleri; dünya görüşlerini tehdit eden paragrafı ise daha olumsuz değerlendirdikleri tespit edilmiştir (Kökdemir ve Yeniçeri, 2010, s. 168, 169). Bulgular, bu kültürel bağlamda da ölümlülük belirginliğinin kültürel dünya görüşlerinin önemli yönlerini destekleyenlere veya bunlara karşı çıkanlara verilen tepkileri etkilediğini ortaya koyarak, kuramın evrensellik savlarına bir destek daha sağlamaktadır.

1.1.2. Kaygıyı Tamponlama Hipotezi

Bu hipoteze göre, eğer psikolojik bir yapı kaygıyı tamponlama ya da engelleme işlevi görüyorsa, onun gücünü arttırmak tehdit edici durumda ortaya çıkacak kaygıları azaltmalıdır (Pyszczynski ve ark., 2015, s. 9). Yukarıda da belirtildiği gibi, DYK'ye göre, en önemli kaygı tamponu benlik saygısıdır (Greenberg ve ark., 1986, s. 198). İnsanlar anlam dünyalarında değerli bireyler olduklarına inandıklarında, hayata dair işlevlerini güvenli bir şekilde yerine getirebilirler. Dolayısıyla benlik saygısı kaygıyı tamponlamak için işlev görüyorsa, benlik saygısını yükseltmek, müteakip tehditler karşısında kaygı düzeyini azaltacaktır.

Araştırmalar, bu hipotezdeki savla tutarlı şekilde, benlik saygısını arttırmanın ölüm düşüncelerine ilişkin endişeyi azalttığını ortaya koymuştur (bkz. Pyszczynski,

Greenberg, Solomon, Arndt ve Schimel, 2004). Bu hipotezi test eden ilk çalışmada araştırmacılar üç deney gerçekleştirmişlerdir (Greenberg ve ark., 1992) Araştırmacılar ilk deneyde bir grup üniversite öğrencisine pozitif bir sahte kişilik geri bildirimi vererek benlik saygılarını arttırırken, bir diğer grup öğrenciye nötr geri bildirimler vermişlerdir. Bu geri bildirimlerin ardından öğrencilerin yarısına ölümü hatırlatan 7 dakikalık bir video izletilirken, diğer yarısına ölümle ilgili olmayan 7 dakikalık bir video izletilmiştir. Araştırma sonucunda nötr geri bildirimler alan öğrencilerin kontrol videosuna kıyasla ölümle ilgili videoya daha yüksek düzeyde kaygı bildirdikleri bulunmuştur. Bunun aksine, pozitif sahte kişilik geri bildirimi yoluyla benlik saygısı yükseltilmiş öğrencilerin ölüm kaygısı düzeyleri videonun niteliğine göre değişmemiştir (Greenberg ve ark., 1992, s. 916). Diğer iki deneyin sonuçları da bu bulgularla tutarlı şekilde, pozitif sahte kişilik geri bildirimi yoluyla benlik saygısını yükseltmenin ölüm kaygısını azalttığını ortaya koymuştur (Greenberg ve ark., 1992, s. 918, 919).

Hohman ve Hogg (2015), Greenberg ve arkadaşlarının (1992) yukarıda söz edilen benlik saygısını manipüle etme yöntemini kullanarak, ölümlülük belirginliği ve benlik saygısı etkileşiminin dünya görüşü savunması (biri Amerika yanlısı diğeri Amerika karşıtı yazıları ve bunların yazarlarını değerlendirme) üzerindeki etkisini incelemişlerdir. Araştırmacılar, ölümlülük belirginleştirildiğinde, artan benlik saygısının dünya görüşü savunmasını azalttığını bulmuşlardır (Hohman ve Hogg, 2015, s. 85). Benlik saygısını manipüle etmenin yanında, bir kişilik özelliği olarak benlik saygısının yüksek olmasının da bireyi ölüm farkındalığından kaynaklanan olumsuz psikolojik sonuçlardan koruduğu saptanmıştır. Örneğin Routledge ve arkadaşları (2010, s. 911), yüksek benlik saygısına sahip olmanın, kaygı duygularını azalttığı ve yaşamın anlamı ile yaşam memnuniyetini arttırdığını göstermişlerdir. Birlikte ele alındıklarında bu çalışmalar benlik saygısının kaygıyı tamponladığını ve bu etkinin benlik saygısı ile ilişkili tehditlerin ötesine geçtiğini doğrulamaktadır. Ancak bazı çalışmalar benlik saygısının dünya görüşü savunmasını azaltmadığına, aksine arttırdığına yönelik bulgulara ulaşmıştır (Baldwin ve Wesley, 1996, s. 86; Juhl ve Routledge, 2014, s. 62). Juhl ve Routledge (2014, s. 65, Çalışma 2) ölümlülük belirginliğinin, benlik saygısı yüksek olan bireylerde dünya görüşü savunmasını arttırdığını bulmuşlardır. Araştırmacılara göre, dünya görüşleri, benlik saygısı yüksek olan bireylerde ölümle ilgili kaygılarını yönetmeleri için önemli bir araç görevi görmektedir. Dolayısıyla,

benlik saygısı yüksek bireyler dünya görüşlerinden daha fazla faydalandıklarından, ölümlülük belirginliği durumunda bu değer kaynaklarını savunmak için daha fazla motive olurlar. Araştırmacılar bu sonuçları, benlik saygısı yüksek olan insanların dünya görüşü savunmasını sergilemeye daha yatkın oldukları, ancak ölüm farkındalığının olumsuz psikolojik sonuçlarından daha fazla yalıtılmış oldukları şeklinde yorumlamışlardır (Juhl ve Routledge, 2014, s. 66).

Son yıllarda yapılan çalışmalarda güvenli bağlanma ve içsel dinî yönelimler gibi bazı psikolojik yapıların da ölüm kaygısını tamponladığı görülmüştür. Bağlanma stillerinin ölümlülük belirginliği etkilerine katkısını inceleyen Mikulincer ve Florian (2000, s. 264), ilk çalışmalarında ölümlülük belirginliğinin güvensiz bağlananların kültürel olarak sapkın görülen davranışları (transgression) daha olumsuz değerlendirmelerine yol açtığını, güvenli bağlananlarda ise bu tür davranışları değerlendirmede bir farklılığa yol açmadığını saptamışlardır. Araştırmacılar, üçüncü çalışmalarında ilk çalışmayla tutarlı olarak, güvensiz bağlanan kişilerin, kontrol koşuluna kıyasla ölümlülük belirginliği koşulunda daha yüksek düzeyde dünya görüşü savunma tepkileri gösterdiklerini bulmuşlardır. Buna karşılık, güvenli bağlanan kişilerin dünya görüşü savunma tepkilerinde koşullar arasında anlamlı bir fark bulamamışlardır (Mikulincer ve Florian, 2000, s. 267). Bağlanma stilleriyle ilişkili olan yakın ilişkiler de ölüm kaygısını tamponlamak için ek bir mekanizma olarak değerlendirilmektedir. Mikulincer ve arkadaşlarına (2003, s. 24) göre, yakın ilişkiler, biyolojik üreme için bir çerçeve sunması ve kişinin sahip olduğu çocuklarda yaşamaya devam edeceği duygusunu güçlendirmesi yoluyla sembolik ölümsüzlüğe ulaşmaya bir temel oluşturarak ölümle ilgili endişeleri hafifletmektedir. Yakın ilişkiler sembolik ölümsüzlüğü elde etme yöntemleriyle bağlantılı olduğundan, onları tehdit etmek de ölüm düşüncelerinin erişilebilirliğini arttırır. Araştırmacılar, ölüm hatırlatıcılarının yakın ilişkiler kurma ve sürdürme motivasyonunu arttırdığını, yakın ilişkilerin sürdürülmesinin ölüm dehşetine karşı sembolik bir kalkan sağladığını ve yakın ilişkilerin kopmasının ölüm farkındalığının artmasına neden olduğunu ifade etmişlerdir (ayrıntılı bir inceleme için bkz. Mikulincer, Florian ve Hirschberger, 2003).

Özet olarak yukarıda aktarılan çalışmalar, benlik saygısı ve güvenli bağlanma gibi psikolojik mekanizmaların ölümlülük belirginliğinin ortaya çıkardığı olumsuz sonuçları engellediğini göstermektedir. İçsel dinî yönelimin ölüm kaygısını

tamponlayan bir diğer psikolojik yapı olduğunu ortaya koyan çalışmalar sonraki bölümlerde tanıtılacaktır.

1.1.3. *Ölüm Düşüncesine Ulaşılabilirlik Hipotezi*

DYK'nın son genel hipotezi ise ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik hipotezidir. Hipoteze göre, bir psikolojik yapı ölüm farkındalığından korunma sağlarsa, bu yapıyı zayıflatmak ya da tehdit etmek, ölümle ilgili bilişleri daha erişilebilir hale getirecektir (Pyszczynski ve ark., 2015, s. 11).

Greenberg, Pyszczynski, Solomon, Simon ve Breus (1994) ölümle ilgili düşüncelerin erişilebilirliğini ölçmek amacıyla bir kelime fragmanı tamamlama görevi oluşturmuşlardır. Bu görev, katılımcıların iki harfi eksik olan 20 kelimeyi tamamlamaları üzerinden değerlendirilmektedir. Bu 20 sözcüğün 6'sı hem nötr hem de ölümle ilgili olabilecek kelimeler olarak tamamlanabilmektedir. Örneğin katılımcılar COFF_ _ harflerini nötr bir kelimeyi temsil eden COFFEE (kahve) veya ölümle ilgili kelimeyi temsil eden COFFIN (tabut) şeklinde tamamlayabilirler (Greenberg ve ark, 1994, s. 634). Geri kalan 14 kelime ise sadece nötr kelimeler olarak tamamlanabilmektedir. Araştırmacılar yaptıkları çalışma sonucunda, ölümle ilgili temaların erişilebilirliğinin, kişinin ölümlülüğü hatırlatılmasının hemen sonrasından ziyade, bir gecikme ve dikkat dağılmasının ardından gerçekleştiğini bulmuşlardır (Çalışma 4, s. 634). Birçok deneysel çalışmada, ölümlülük belirginliği manipülasyonunun hemen sonrasında alınan ölçümlerde ölümle ilgili bilişlere ulaşılabilirliğin arttığı saptanmıştır (bkz. Hayes, Schimel, Arndt ve Faucher, 2010).

Ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik hipotezini test eden araştırmalar, dünya görüşleri, benlik saygısı ve yakın bağlara yönelik tehditlerin, ölümle ilgili bilişlerin erişilebilirliğini arttırdığını göstermiştir. Örneğin Schimel, Hayes, Williams ve Jahrig (2007) Kanadalı katılımcıları ülkelerinin temel değerlerine saldıran bir web sayfasına ya da dünya görüşleriyle ilgili olmayan değerlere (örneğin, Avustralya değerlerine) saldıran bir web sayfasına maruz bırakarak ölüm düşüncesine ulaşılabilirliği incelemişlerdir. Araştırmacılar genel olarak, Kanada karşıtı web sayfasına maruz kalanların ölümle ilgili bilişlere daha yüksek düzeyde sahip olduklarını (Deney 1, s. 792), ancak web sayfasının tehdit edici içeriğini reddetmelerine imkân verilen, yani

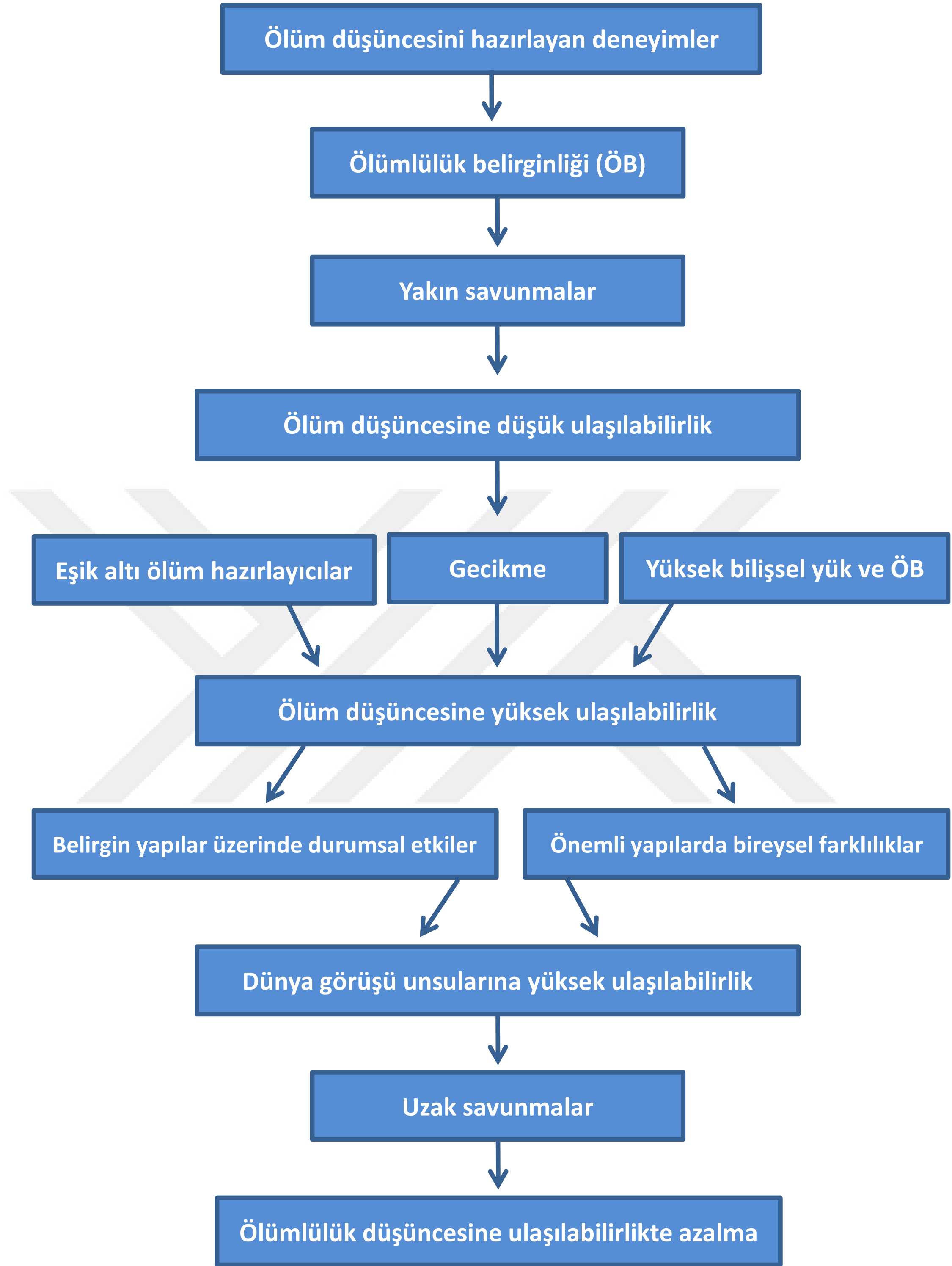
tehdit edici içeriğe karşıt ek bilgiler alan, katılımcıların ölümle ilgili bilişlere daha düşük düzeyde sahip olduklarını bulmuşlardır (Deney 2, s. 794). Diğer bir ifadeyle dünya görüşünün tehdit edilmesi ölüm düşüncesine ulaşılabilirliği arttırırken, dünya görüşünü tehdit eden koşulları ortadan kaldırma şansının bulunması ölüm düşüncesine ulaşılabilirliği azaltmıştır.

Hayes, Schimel, Faucher ve Williams (2008) benlik saygısını tehdit etmenin ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik üzerindeki etkisini inceleyen üç çalışma gerçekleştirmişlerdir. Araştırmacılar, katılımcıların bir kısmına olumsuz kişilik geri bildirimleri vererek benlik saygılarını tehdit ederken, diğerlerine nötr geri bildirimler vermişlerdir. Araştırma bulguları genel olarak, benlik saygısını tehdit etmenin ölüm düşüncesine ulaşılabilirliği arttırdığını; benlik saygısını tehdide karşı güçlendirmenin ise bu ulaşılabilirliği azalttığını ortaya koymuştur (Hayes ve ark., 2008. s. 609). Benlik saygısına benzer bir koruma sağlayan psikolojik yapılardan birinin de yakın ilişkiler olduğu ileri sürülmektedir. Yukarıda söz edildiği gibi, yakın ilişkiler sembolik ölümsüzlüğü elde etme yöntemleriyle bağlantılı olduğundan, onları tehdit etmek de ölüm düşüncelerinin erişilebilirliğini arttırır. Mikulincer, Florian, Birnbaum ve Malishkevich (2002) üç deneysel çalışma yaparak bu iddiayı sınamışlardır. Araştırmacılar, katılımcıların birlikte oldukları partnerlerinden ayrıldıklarını (uzun süreli bir ayrılık, boşanma ya da ölüm) hayal etmelerini ya da nötr bir konuyu (TV programı, akademik başarısızlık) hayal etmelerini sağladıktan sonra ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik düzeylerini ölçmüşlerdir. Çalışmaların bulgularına göre, insanların romantik ilişki yaşadıkları partnerlerinden ayrılmalarını düşünmeleri ölüm düşüncesine ulaşılabilirliğin artmasına neden olmuştur (Mikulincer ve ark., 2000, s. 296). Özetle ölüm farkındalığına karşı koruma görevi gören yapıları (dünya görüşleri, benlik saygısı ve yakın ilişkiler gibi) zayıflatmak ya da tehdit altına sokmak ölümle ilgili düşüncelere ulaşılabilirliği arttırmaktadır.

1.2. Dehşet Yönetiminde Bilişsel Süreçler

DYK, aşırı kaygı ya da dehşet potansiyeli yaratan ölümlülüğünün kaçınılmazlığının farkında olma konusundaki benzersiz insan kapasitesini ortaya koymak için varoluşsal ve psikodinamik bir bakış açısına dayanır. Kuram, hem psikodinamik geleneğe dayandığından hem de tüm insanlarda dehşet duygusunu ortaya çıkaran ölüm fikrinin olduğunu ileri sürdüğünden ciddi itirazlara maruz kalmıştır. En sık karşılaşılan itiraz ise "ölüm hakkında düşünmüyorum ve bundan korkmuyorum; bu nedenle, bu kuram yanlış olmalıdır" şeklinde olmuştur (Pyszczynski ve ark., 2003, s. 38). DYK, bu tür itirazlara bir karşılık olarak hem bilinçli hem de bilinçdışı ölüm farkındalığının insan davranışını etkilediği bilişsel süreçleri aydınlatmaya çalışmış ve temel olarak insanların kültürel inançları ve ideolojileri benimseyerek ölümle ilgili düşüncenin bilinçdışı yansımalarını nasıl yönettiği üzerine odaklanmıştır (Arndt ve ark., 2004, s. 38).

DYK, ölüm sorununun bilinçli ve bilinçdışı yönleriyle başa çıkmak için farklı savunma taktiklerinin kullanıldığını öne süren iki-süreçli bir model (dual-process model) önermiştir (Arndt ve ark., 2004, s. 39; Greenberg, Arndt, Simon, Pyszczynski ve Solomon, 2000, s. 91). Dehşet yönetiminin bilişsel yapısının ne olabileceğine ilişkin bu model önerisi Şekil 1'de tanıtılmaktadır. Bu modele göre, ölüm kavramı, yaşamımız boyunca edindiğimiz deneyimler yoluyla farklı kavramlarla ilişkilendirilerek bir ağ halinde zihnimizde depolanmaktadır. Zihnimizdeki ölüm kavramı harekete geçirildiğinde ölümle ilişkilendirilmiş diğer kavramlar da aktive olmakta ve bu başka düşüncelere yayılarak onları da uyarmaktadır. Bu model ölüm korkusunun hem bilinçli hem de bilinçdışı (ya da bilinçli farkındalığın dışında) yaşanacağını önermekte ve bu korkuyla iki farklı şekilde başa çıkılabileceğini varsaymaktadır.



Şekil 1. Dehşet yönetiminin bilişsel yapısı (Arndt ve ark., 2004, s. 41)

Şekil 1'de görüldüğü üzere, bireyler ölüm düşüncesini hatırlatan deneyimlere (ya da ölümlülük belirginliği manipülasyonuna) maruz kaldıklarında ilk olarak, ölüm sorununu, kendi varlığının son bulacağını inkâr ederek ya da çeşitli rasyonelleştirici bilişsel çarpıtmalar kullanarak kendisinden uzaklaştıran bir takım bilinçli savunmalara başvurmaktadırlar. Bunlar yoluyla ölümle ilgili düşünceler bastırılıp kişinin odak noktasından uzaklaştırılarak ölümle ilgili düşüncelere erişim ketlenir. Ancak bir süre sonra dikkatin farklı noktalara yönelmesiyle birlikte bastırma stratejileri devre dışı kalır ve ölüm düşüncesi farkındalık odağının dışına çıkarak (bilinçdışına) kendisiyle ilişkili olan diğer düşünceleri harekete geçirir. Ölümle ilgili düşüncelerin birbirlerini tetiklemesi ölüm düşüncesine ulaşılabilirliği arttırır. Ölümle ilgili kaygıyı düzenleyen benlik saygısı arayışı ve kültürel dünya görüşüne inanç, dikkatin farklı noktalara kaymasıyla ortaya çıkan ölümün kaçınılmazlığının bilinçdışı örtük bilgisine karşı savunma işlevi görür (Greenberg ve ark., 2000, s. 92). Ölüm düşüncesine karşı bilinçli olarak ortaya konulan savunmalar *yakın* veya *doğrudan savunmalar* (*proximal* veya *direct defenses*) olarak ifade edilirken, bilinçdışı olarak ortaya konulan savunmalar *uzak* veya *sembolik savunmalar* (*distal* veya *symbolic defenses*) olarak ifade edilmektedir (Arndt ve ark., 2004, s. 41). Yakın dönemdeki araştırmalar bu sürece ışık tutmaya başlamış ve ölümlülük belirginliğinin biri ölümle ilgili bilinçli kaygılara, diğeri ölümle ilgili bilinçdışı kaygılara odaklanan iki farklı savunma türünü tetiklediği savını destekleyici bulgular ortaya koymuştur. Bu farklı savunma biçimleri aşağıda ayrı başlıklar altında ele alınmaktadır.

1.2.1. Yakın veya Doğrudan Savunmalar

DYK'ya göre, ölümle ilgili düşüncelerin farkında olmak insanlarda kaygı potansiyelini tetikler. İnsanlar kendilerini tehdit eden bu kaygılardan kaçınmak için çeşitli tepkiler sergilerler. Ölümlülük belirginliğinin artmasına yönelik ilk tepkiler, bireyin ölümle ilgili düşünceleri farkındalığın dışına çıkarmasını sağlayan basit, doğrudan ve tehdit odaklı yakın savunmalardır. Bunlar tehditleri en aza indiren ve nihayetinde ölümle ilgili düşüncelerin kişinin odak dikkatinden uzaklaştırılmasını kolaylaştıran, nispeten rasyonel stratejilerdir (Arndt ve ark., 2004, s. 41). Yakın savunmalar insanların ölümlülük karşısındaki savunmasızlığını azaltmaz; bunlar sadece

o anki ölüm düşüncesini öteleyerek ölüm sorunundan uzaklaşmaya ve düşünceleri başka bir tarafa yönlendirmeye yardımcı olur.

İnsanlar, ölümle ilgili bilinçli düşüncelerin uyanmasının hemen ardından farklı türden dikkat dağıtıcı davranışlara yönelip ölüm düşüncesini bastırarak, ölüm sorununu uzak geleceğe doğru öteleyip gerekli bilgileri çarpıtarak ya da kendisini uzun ve sağlıklı bir yaşamın beklediğine ve ölümün diğerleri için sorun olduğuna ikna ederek ölümlülükleri ile ilgili düşüncelerini bilinçten uzaklaştırmaya çalışırlar. Pyszczynski ve arkadaşları (2003, s. 93) 11 Eylül terör saldırısının Amerikalıların kültürel kaygı tamponuna büyük bir darbe vurduğunu belirterek bu saldırının ölümlülük belirginliğini kendiliğinden ortaya çıkardığını ifade etmişlerdir. Amerikalıların saldırıdan kısa bir süre sonra her zamankinden daha fazla alkollü içecekler tüketerek, kumar oynayarak, video kiralayarak, televizyon izleyerek ve alışveriş yaparak dikkatlerini farklı konulara yönlendirmeleri; uçağa binmekten ve kalabalıklara karışmaktan sakınmaları; gaz maskeleri, silahlar ve diğer koruyucu cihazları satın almaları yakın savunmaların örnekleri olarak görülmüştür (Pyszczynski ve ark., 2003, s. 97-98). Amerikalıların çoğu, bu saldırıların yol açtığı güvenlik açığı duygularıyla baş edebilmek için bu savunmaların en azından bazı türlerini kullanmışlardır.

1.2.2. Uzak veya Sembolik Savunmalar

Yakın savunmalar ölümle ilgili düşüncelerin bilinçten uzaklaştırılmasına yardım etmelerine rağmen ölümün kaçınılmazlığı sorununu tümüyle ortadan kaldıramamaktadır. İnsanlar bilinç düzeyindeki ölüm düşüncelerini farkındalık dışına kaydırmanın ardından ölüm sorunuyla baş edebilmek için farklı türden savunmalara yönelirler. Uzak veya sembolik savunmalar olarak adlandırılan bu savunmalar kültürel dünya görüşüne olan inancı güçlendiren deneyimsel, dolaylı ve sembolik stratejilerdir (Arndt ve ark., 2004, s. 41). DYK'nın asıl ilgilendiği ve açıklamaya çalıştığı konu, bilinçli farkındalığın dışında meydana gelen uzak savunmaların ölüm kaygısını nasıl yönettiğidir. Çünkü kuram ölüm kaygısıyla baş etmede bilinçli ve açık çabalardan ziyade, dolaylı ve örtük süreçlerin aktif rol oynadığını ileri sürmektedir (Pyszczynski ve ark., 2003, s. 55). Kurama göre, ölüm düşüncelerinin erişilebilirliği farkındalığın dışına

itildiğinde, sembolik sistem devreye girer ve benliği koruyan çeşitli inançlar, yani kültürel dünya görüşleri harekete geçer.

Benlik saygısı ve kültürel dünya görüşü rasyonel ve bilinçli olmaktan çok, sembolik ve örtük şekilde ölüm kaygısını yönettiklerinden en önemli uzak savunma biçimleri olarak görülür. Ölüm düşüncesinin farkındalık dışına çıkarılmasının ardından, benlik saygısını arttırmaya çalışmak ve kültürel dünya görüşlerini tehdit edenlere karşı olumsuz tutum ve davranışlarda bulunmak bilinç dışında gerçekleşen sembolik savunmalardır. Günlük yaşamda uzak savunmaların en iyi örneklerini terör saldırılarından sonra ortaya çıkan tepkilerde görmek mümkündür. Örneğin 11 Eylül terör saldırıları, birçok Amerikalının kültürel dünya görüşlerinin bütünlüğünü sarsmış ve bunların kaygıyı tamponlayan yapılarına zarar vermiştir. Bu saldırının ardından insanlar dinî mekânlara (kiliselere, sinagoglara ve camilere) akın ederek, Amerikan yaşam tarzına ve sembollerine (özellikle Amerikan bayrağı) daha fazla değer vererek, hükümet politikalarına karşı çıkan veya eleştiren kişilere düşmanlık yönelterek, Arap Amerikalılara ve Orta Doğu ülkelerinden gelen ziyaretçilere önyargılı yaklaşıp ayrımcılık sergileyerek zedelenen anlam ve değer duygusunu geri kazanmaya çalışmışlardır (Pyszczynski ve ark., 2003, s. 100-105). Terör olaylarının ardından vatanseverlik ve milliyetçilik duygularının artması uzak veya sembolik savunmaların en tipik örnekleridir.

İnsanların, ölümle ilgili kaygılara karşı farklı savunmalar kullandığına dair ilk deneysel kanıtlar Greenberg ve arkadaşları (1994) tarafından yapılan çalışmalardan gelmiştir. Araştırmacılar kontrol koşuluna ek olarak ölümlülük belirginliğinin hemen ardından dünya görüşü savunma tepkilerini ve ölüm düşüncesine ulaşılabilirliği ölçtüğü ve ölümlülük belirginliğinden sonra bir gecikme ve oyalama görevini (örneğin, bir kelime arama bulmacası) tamamladıktan sonra dünya görüşü savunma tepkilerini ve ölüm düşüncesine ulaşılabilirliğini ölçtüğü koşullar oluşturmuşlardır. Araştırmacılar dünya görüşü savunma tepkileri için ise, önceki çalışmalarda olduğu gibi, katılımcılara Amerikan yanlısı ve Amerikan karşıtı metinler okutarak onlardan metni ve yazarını bir ölçek üzerinden değerlendirmelerini istemişlerdir. İkinci ve üçüncü çalışmaların sonucunda, ölümlülük belirginliğinde hemen sonra dünya görüşü savunmasının düşük olduğu, ancak katılımcılar ölümlülük belirginliğinin ardından bir gecikme ya da dikkat dağıtıcı görevi yaptıklarında dünya görüşü savunmasının arttığı bulunmuştur

(Greenberg ve ark., 1994, s. 632-633). Genel olarak bulgular, katılımcılara ölümlülük belirginliği ile dünya görüşü savunmasının değerlendirilmesi arasında ölümle ilgili olmayan dikkat dağıtıcı bir görev verildiği takdirde, ölümlülük belirginliğin daha yüksek düzeyde dünya görüşü savunmasına yol açtığını göstermiştir. Üçüncü çalışma ise, ölüm düşüncesine ulaşılabilirliğin ölümlülük belirginliğinden hemen sonra artmadığını, bir oyalama veya gecikmeden sonra arttığını ortaya koymuştur (Greenberg ve ark., 1994, s. 634). Bu bulgu bize, katılımcılarının ölümlülük belirginliğini hemen ardından ölümle ilgili düşünceyi bastırmaya çalıştığı, ancak bir gecikmeden sonra bu bastırmanın rahatladığı ve bunun ölüm düşüncelerine erişilebilirliği arttırdığını göstermektedir.

İkili işlem modelini test etmek için Greenberg ve arkadaşları (2000, s. 91) tarafından yapılan bir başka çalışmada, katılımcıların kısa bir yaşamı reddetmeye duygusal olarak ne ölçüde eğilimli oldukları yakın savunmaya, dünya görüşü savunması (Amerikan yanlısı makale yazarını Amerikan karşıtı makale yazarına tercih etme düzeyi) ise uzak savunmaya örnek olarak ele alınmıştır. Bulgular genelde, yakın savunmanın katılımcıların ölümle ilgili düşüncelerinden hemen sonra, uzak savunmanın ise oyalama görevinden sonra ortaya çıktığını göstermiştir (Greenberg ve ark., 2000, s. 96-97). Bu sonuca göre, ölümle ilgili düşünceler tehdidi en aza indirgemek için ilkin doğrudan (yani yakın) savunmayı harekete geçirmiş, bir süre sonra ise sembolik kültürel dünya görüşü savunmasını (yani uzak savunmayı) tetiklemiştir.

Birlikte ele alındığında, bu bulgular ölümle ilgili düşüncenin farkındalık odağından ziyade, farkındalık odağının dışında olduğu zaman dünya görüşünde savunmaya yol açtığını göstermektedir. Bireyin ölümlülük düşüncesine ilk tepkisi tehdidi rasyonel olarak en aza indirgemek için doğrudan bu düşüncelerden uzaklaşmak veya bu düşünceleri basit bir şekilde bilinçten çıkarmaya çalışmaktır. Ölüm düşüncesinin bilinçten çıkarılması başarıldıktan bir süre sonra baskılama gevşetilir ve böylece farkında olunmadığı halde ölümle ilgili düşüncelerin erişilebilirliği ve dünya görüşü savunmasına yoğunlaşma artar.

Uzak veya sembolik savunmalara örnek gösterilen kültürel dünya görüşlerinin başında dinler ve dindarlık gelmektedir. DYK'ye göre, dinler, ölümlü olmanın dehşet verici potansiyelinden koruma sağlayan önemli toplumsal yapılardan biridir. Dinler,

kültürel dünya görüşlerine ve benlik saygısına bir temel oluşturduğundan dehşet yönetimi konusunda koruyucu bir rol oynar. DYK kapsamında yapılan çalışmalarda din, ya diğer seküler dünya görüşlerine benzer şekilde dünya görüşü savunma tepkileri üreterek ya da benlik saygısı gibi kaygıyı tamponlayan bir kaynak sağlayarak bu koruyucu işlevi yerine getirmektedir. Bir sonraki bölümde dindarlık ve dindarlığın dehşet yönetimindeki rolü tanıtılacaktır.

2. DİNDARLIK

"Hayatımın anlamı ve amacı nedir?", "Nereden geldim?", "Nereye gidiyorum?", "Diğerleri için sorumluluğum nedir?", "Ölüm gerçeğiyle nasıl baş edebilirim?", "Sonum ne olacak?" gibi, pek çoğumuzun karşı karşıya kaldığı bu sorular, önem verdiğimiz, ancak tam olarak cevaplayıp kontrol edemediğimiz konulara ilişkindir. Dinin tanımı hakkında görüş birliği bulunmamasına rağmen, dinin bu tür varoluşsal sorulara tatmin edici cevaplar temin ettiği ve bu tip sorunlarla baş etme teşebbüslerimizden kaynaklandığı fikri üzerinde büyük oranda uzlaşma sağlanmıştır (Batson ve Stocks, 2004, s. 145; Hogg, Adelman ve Blagg, 2010, s. 76).

Günümüzde din psikolojisindeki ilerlemenin de etkisiyle din kavramı konusunda açıklamaların arttığı ve birçok din tanımın ortaya çıktığı görülmektedir. Öncü araştırmacılardan James (1902/2017, s. 37) din kavramının birbirinden farklı çok sayıda tanımının olmasının, bu kavramın tek bir ilkeye veya öze karşılık gelmekten çok, genel bir isim olduğunun yeterli bir kanıtı olabileceğini çok daha önceden ifade etmiştir. Dinin farklı özelliklerine bağlı olarak oluşturulan din tanımlarına genel olarak bakıldığında iki kapsamlı kavramsallaştırmanın bulunduğu görülmektedir. Bunlardan ilki, dini, aşkın ya da üstün bir güçle veya Tanrıyla, yani kutsal olanla ilişkili duygular, düşünceler ve davranışlar bütünü olarak ele alan *özsel* yaklaşımdır. Diğer kavramsallaştırma ise, dini, bireyin hayatına sunduğu anlam ve amaç gibi varoluşsal konular çerçevesinden ele alan *işlevsel* yaklaşımdır (Cirhinlioğlu, 2014, s. 5; Zinnbauer ve Pargament, 2005, s. 65-66). James'in (1902/2017, s. 41) "din, bireylerin kendilerini kutsal kabul ettikleri şeyle bağlantılı gördükleri ölçüde kendi başlarına sahip oldukları

duyguları ve gerçekleştirdikleri davranışları içeren deneyimleridir" tanımı özsel yaklaşımı yansıtırken, Batson ve arkadaşlarının (2017, s. 6-7) "biz canlıların bir gün öleceğimiz şeklindeki farkındalıkla ilgili karşılaştığımız sorunları kişisel olarak anlamak için yaptığımız her şey dindir" tanımı ise işlevsel yaklaşımı yansıtır.

Dünya toplumlarında çok sayıda dinî inanç bulunmaktadır. Her dinin farklı Tanrı tasavvuru olduğu, farklı pratik ve uygulamalara sahip olduğu ve her topluluk tarafından farklı anlaşıldığı ve yorumlandığı bilinmektedir (Hayta, 2010; Saroglou, 2011). Ayrıca aynı dinî gelenek içerisinde bile ciddi farklılıkların olduğu (mezhepler, cemaatler, tarikatlar vb.) bir gerçektir. Dinler arasında birçok farklılık olmasına rağmen, dindar insanların dinî yaşayışlarını ifade etmek için yöneldikleri alanlar, temelde ortak özellikler (aşkın bir varlığa inanç, ibadet, aidiyet vb.) taşır. Her ne kadar dinler belirli ortak özelliklere sahip olsa da, dindar bireyler arasında dine inanma, dini deneyimleme ve ifade etme açısından çeşitli bireysel farklılıklar mevcuttur (Hökelekli, 2015, s. 73). Bu nedenle dindarlık, kişilik özelliklerine benzer şekilde, çok boyutlu bir özellikler örüntüsünü içinde barındırır. Bunu dikkate alan araştırmacılar, kişinin dinî hayatını çok yönlü boyutlar içerisinde ele almaya yönelmiş bulunmaktadırlar. Dindarlığın ele alınmasında bazı araştırmacılar inanç, uygulama ve bağlılık gibi boyutları (Glock, 1962; Saroglou, 2011) dikkate alırlarken, diğerleri kişisel özellikleri ve motivasyonları (Allport ve Ross, 1967) göz önünde bulundurmuşlardır.

2.1. Dindarlığın Dört Büyük Boyutu

Dindarlığın boyutlarını ele alan çok sayıda model bulunmaktadır (örn., Cornwall, Albrecht, Cunningham ve Pitcher, 1986; Fetzer Institute, 1999; Glock, 1962). Bu çalışmada dindarlığın boyutlarının psikolojik bakış açısıyla kapsamlı bir şekilde ele alındığını düşündüğümüz en güncel modeli aktaracağız. Dindarlığın evrensel ve özel boyutları üzerinde çalışan Saroglou (2014, s. 5), dindarlığı, "dine ilgi duyma ve/veya dini yaşama konusundaki bireysel farklılıklar" olarak tanımlamıştır. Araştırmacıya göre dindarlık, insanların aşkın bir varlık olarak gördükleri ile ilgili tutumları, bilişleri, duyguları ve davranışlarındaki bireysel farklılıkları içerir. Saroglou (2011, s. 1320), dinin ve bireysel dindarlığın dört temel boyutunu belirlediği ve bunların farklı

psikolojik süreçler, ilgili hedefler, motivasyonlar, öz-aşkınlık türleri ve din-sağlık bağlantıları ile ilişkisini gösterdiği Dört Büyük Dindarlık Boyutu Modelini (*Big Four Religious Dimensions Model*) önermiştir.

Modelde inanma, bağlanma, davranma ve ait olma dindarlığın temel boyutlarını oluşturmaktadır (Saroglou, 2011, s. 1323-1328). Bu dört boyut birbirleriyle ilişkili olmalarına rağmen çeşitli farklılıklara sahiptir. *İnanma* boyutu (I), bir tür dışsal aşkınlığa ve bu aşkınlığın insanlarla ve dünyayla bağlantısıyla ilgili özel fikirlere inancı ifade eder. İnanma boyutu, dinin bilişsel işlevi ile ilgili olan tutumları ve süreçleri içerir, dindar ile dindar olmayan arasındaki temek farkı oluşturur ve "hakikati" bulmayı amaçlayarak anlam oluşturma temasına sahiptir. *Bağlanma* boyutu (II), aşkın varlık ile ve sonrasında aşkın varlığa inanan diğerleriyle kişisel (dua ve meditasyon) veya kolektif (ibadet, dini törenler veya hac) ritüeller aracılığıyla duygusal olarak bağlanmadır. İbadet gibi belirgin manevi uygulamalarda amaç, günlük gerçekliği ve benliği aşan daha derin bir hakikatle bağlantı kurmaktır. Bağlanma boyutu, duygusal temaya dayalıdır ve öz-aşkınlık deneyimlerini içerir. *Davranma* boyutu (III), aşkın varlık tarafından belirlenmiş olarak algılanan norm, uygulama ve değerlere uyacak şekilde davranmayı temsil eder. Dinler, doğru ve yanlışı dini bir bakış açısıyla tanımlayan belirli normlar ve ahlaki argümanlar sağlar. Ahlaki süreci yansıtan bu boyutta birey, "erdem"e ulaşacak şekilde davranmayı amaçlar ve bu amacı gerçekleştirmek için öz-kontrol mekanizmasına başvurur. Son boyut olan *ait olma* (IV) ise, görkemli bir geçmişi ve iddialı gelecek hedefleri olan bir dini gruba aidiyeti tanımlar. Tarihsel dönemler ve coğrafi bağlamlar boyunca dini inançlar, ritüeller, duygular ve ahlaki kurallar dini topluluklar çerçevesinde normatif olarak düzenlenmiş, tartışılmış ve paylaşılmıştır. Birey, belirli bir dini gelenek, grup ya da mezheple özdeşleşerek sosyal bir kimlik edinir. Bu sosyal kimlik, bir yandan bireye bir aidiyet duygusu, kolektif benlik saygısı ve sosyal destek sağlarken, diğer yandan dini değerleri tehdit eden dış-gruplara karşı önyargılı tutumları ortaya çıkarır (Saroglou, 2011, s. 1325, 1327).

Saroglou (2011, s. 1330-1331), her bir boyutta, dini bilişlerin, duyguların, ahlakın ve kimliğin işlenme biçimiyle ilgili hem etik (evrensel) hem de emik (kültüre özgü) niteliklerin bulunduğunu öne sürmektedir. Saroglou'na göre, dindar bireyler ve dinsel/kültürel gruplar bu dört boyuttan ikisini daha güçlü bir şekilde vurgulamaları açısından birbirlerinden ayrılır. Dört dindarlık boyutundan ikisinin çeşitli olası

kombinasyonlarına dayanarak dindar bireylerin ve dinsel/kültürel grupların dinsel ifadelerinin bir tasnifi önerilmiştir (bkz. Tablo 1). Bu tasnife göre; inanma ve bağlanma boyutlarının güçlü olması ruhani (spirituality) dindarlığın temel özellikleri iken, inanma ve ait olma boyutlarının güçlü olması ortodoks dini grupların temel özellikleridir. İnanmaya ve davranmaya yönelik güçlü vurgu içsel dindarlığın özelliği iken, bağlanmaya ve ait olmaya yönelik güçlü vurgu karizmatik dini toplulukların özelliğidir. Son olarak bağlanma ve davranma boyutları dindarlığın çilecilik (asceticism)[1] biçimini karakterize ederken, davranma ve ait olma ahlaki dini toplulukların temel özellikleri olarak ifade edilir (detaylı bilgi için bkz. Saroglou, 2011, s. 1331-1333). Bu dindarlık tasnifleri oluşturulurken daha çok Hristiyan ve Yahudi dini geleneklerin göz önünde bulundurduğu söylenebilir. Ancak benzer dindarlık özelliklerini İslam dininde de görmek mümkündür. Örneğin çilecilikte olduğu gibi tasavvufta da bağlanma ve davranma boyutları öne çıkmaktadır. Örneğin İslamiyet içinde bir grup olarak sûfîler aşkın varlıkla güçlü bir bağ hissetmekle birlikte, günahlardan arınmak ve Allah'ın rızasını kazanmak için perhiz, zikir, oruç gibi çeşitli davranışlarda bulunmaktadırlar.

Tablo 1. İki boyutun birleşmesinden kaynaklanan dini formlar/ifadeler

Boyutların Kombinasyonları	Formlar/İfadeler
I ve II: İnanmak + Bağlanmak	Ruhani
I ve III: İnanmak + Davranmak	İçsel dindarlık
I ve IV: İnanmak + Ait Olmak	Ortodoks gruplar
II ve III: Bağlanmak + Davranmak	Çilecilik
II ve IV: Bağlanmak + Ait Olmak	Karizmatik topluluklar
III ve IV: Davranış + Ait Olmak	Ahlaki topluluklar

[1] Asceticism kelimesi Türkçe 'ye zahitlik, çilecilik, sofuluk olarak çevrilmektedir. Bu kelime, genellikle dini nedenlerle, fiziksel zevklerden kaçınmak ve basit bir hayat yaşamak anlamına gelmektedir. Bu dindarlık biçiminin temel özelliği, aşkınlık ile güçlü bir bağ hissetmek ve saflığa ve erdeme ulaşmak için güçlü bir öz-denetim uygulamaktır. Özellikleri itibariyle tasavvufa çok benzemektedir.

2.2. Dindarlık Türleri

Bireysel dindarlığın çeşitli boyutlara sahip olması her ne kadar bize önemli bir bakış açısı sunsa da, psikoloji araştırmacılarının asıl ilgilendikleri ve üzerinde sıkça durdukları konu dindarlığın ifade ediliş biçimleri olmuştur. Nitekim bu konuyu ele alan ilk araştırmacılardan olan James (1902/2017), "sağlıklı zihin" (*healthy-minded*) ve "hasta ruh" (*sick soul*) ayrımını yaparak bireylerin psikolojik olarak farklı şekillerde dindar olabildiklerini iddia etmiştir. Dindarlığın ifade edilme şekilleri, psikolojik çalışmalarda önemli bir araştırma konusu olmuş ve çok sayıda dini yapının, değişkenin ve bunlara karşılık gelen ölçüm araçlarının üretimine yol açmıştır. Aşağıda hem konumuzla doğrudan ilgili olmaları hem de uluslararası literatürde sıkça kullanmaları nedeniyle başlıca dindarlık türleri hakkında bilgi verilecektir.

2.2.1. İçsel ve Dışsal Dini Yönelim

Dinî yönelim, bireyin, dine özgü doktrin ve inançlardan bağımsız olarak dinî inancını yaşama ve ona yönelme tarzını ifade eder (Vail ve ark., 2010, s. 88). Dünya dinleri tarafından paylaşılan ortak temalar ve işlevlere rağmen, bireylerin dinî inançlarının içeriğinde ve çalışma biçiminde şaşırtıcı değişkenlikler vardır. Allport'un (1966; Allport ve Ross, 1967) içsel ve dışsal dinî yönelim ayrımı, dindarlığın bireyler arasında farklı şekillerde ifade edildiğini öne süren modellerin başında gelir.

Allport ve Ross (1967, s. 432) önyargı ve dindarlık arasındaki ilişkileri inceledikleri çalışmalarında, belirli bilişsel stillerin ve motivasyonların, birçok insanın dinsel olarak önyargılı düşünmesine yol açtığını ileri sürdüler. Araştırmacılar, kişinin dinini bir araç olarak kullanmaya motive olduğu *dışsal (extrinsic)* dinî yönelim ile dinini yaşamaya motive olduğu *içsel (intrinsic)* dinî yönelim arasında ayrım yapmışlardır. Dışsal dindarlık, dine faydacı bir yaklaşımı içerir. Din, bu yönelime sahip olanlar için, güvenlik, teselli, sosyal destek, statü, prestij ve kendini meşrulaştırma gibi amaçları elde etmek amacıyla araçsal olarak kullanılır. Dışsal yönelimli dindar bireyler, genellikle daha az hoşgörülü ve daha fazla önyargılıdırlar (Allport ve Ross, 1967, s. 434), ayrıca dinî inançlarının içeriği ile daha az ilgilenirler ve ölümden daha çok korkarlar (Cohen ve ark., 2005, s. 314). Öte yandan içsel dindarlığın en önemli özelliği,

anlam ve değer için çabalamaktır. İçsel dindarlıkta, dinî inanç kendi içinde sondur; dinî inançlar içselleştirilir ve yaşanır. İçsel dindarlık, benliği üst düzeyde bir anlam duygusu ile bütünleştirir ve insanların varoluşsal ikilemlerle daha cesurca yüzleşmesini sağlar. İçsel yönelimli dindar bireyler, inancını kendi başına bir yüce değer olarak görür, Tanrı'nın buyruğunu ciddiye alır ve tüm ben-merkezci ihtiyaçları aşmaya çalışır (Allport, 1966, s. 455; Allport ve Ross, 1967, s. 441). Din, bu bireylerin hayatlarındaki başlıca sebeptir; hayatlarını yaşadıkları bir çerçevedir ve onlara motivasyon ve yön kazandırır. Çok sayıda araştırma bulgularının derlendiği bir çalışmada (Batson ve ark., 2017) genel olarak içsel dindarlık düzeyi arttıkça yaşam memnuniyetinin, anlam hissinin ve belirli bir dinsel inanç sistemine bağlılığın arttığı; önyargı ve ölüm kaygısının ise azaldığı görülmektedir.

2.2.2. Arayışsal Dini Yönelim

Batson ve arkadaşları (2017; Batson ve Stocks, 2004) içsel ve dışsal dinî yönelime üçüncü bir boyut daha ilave etmişlerdir. Araştırmacılara göre, bazı insanlar dinî amaç ya da araç olarak değil, bir *arayış (quest)* olarak algılarlar. Arayışsal dinî yönelim, gündelik hayat sorunlarına nihai bir çözüm bulmak yerine, bu sorunlara sürekli bir cevap arama *(search)* olarak yaşanır; karmaşıklık, şüphe ve belirsizlik olarak ifade edilir (Batson ve Stocks, 2004, s. 154). Bu dinî yönelime sahip bireyler varoluşsal soruları araştırmaya açıktır ve inançları içinde birçok temel hakikati sürekli olarak sorguya çeker. Araştırmacılar arayışsal yönelime örnek olarak Mahatma Gandhi'nin şu ifadesini sunmuştur: "Ben Tanrı'ya sadece Hakikat olduğu için tapıyorum. O'nu henüz bulamadım, fakat O'nu arıyorum" (Batson ve ark., 2017, s. 200). Arayışsal dindarlık, kuşkuya değer verilmesi, dini geleneklerin eleştirilmesi ve kişinin kendi inançlarının ve imanının değişebileceği ihtimaline açık olması ile tasvir edilen bir dindarlık türüdür ve dini dogmatizmin ve köktenciliğin karşı kutbunu temsil eder.

Batson ve Stocks (2004, s. 154) yaptıkları bir derleme çalışmasında, arayışsal yönelimin düşük önyargı ve muhtaç kişilere yardım ile ilişkili olduğunu göstermişlerdir. Bunlarla tutarlı olarak Van Tongeren, Davis, Hook ve Johnson (2016, s. 80), arayış dinî yönelimin farklı kişilere toleranslı olmayla olumlu, yaşamın anlamıyla olumsuz ilişkili olduğunu bulmuştur.

2.2.3. Dini Köktencilik

Dinî köktencilik, kişinin dinin tek gerçek olduğuna inanmasını ve onu tüm yaşam alanlarının tek belirleyicisi olarak görmesini içerir (Altemeyer ve Hunsberger, 1992, s. 118). Köktendinciliğin özünde, kutsal kitapların gerçek hakikat olduğuna ve bu metinlerin kelimesi kelimesine okunup anlaşılmasına ve uygulanmasına dair güçlü inançlar yer almaktadır. Köktendinciler, dinin koyduğu kurallara ve uygulamalara sıkı sıkıya bağlı, dinin temel prensiplerine dönmeyi savunan, kesin bir doğru ve yanlış duygusuna sahip, yaşamlarının Tanrı tarafından onaylandığına ve desteklendiğine inanan bireylerdir. Dini köktencilik, sağ-kanat otoriter yapıyla birleşmiş dini dogmatizmle de bağlantılıdır (Saroglou, 2014, s. 5).

Araştırmalarda dinî köktenciliğin önyargı ile pozitif ilişki içinde olduğu tespit edilmiştir (örn. Altemeyer, 2003, s. 22; Altemeyer ve Hunsberger, 1992, s. 122). Dini köktenciler benimsedikleri inanca ve aidiyet hissettikleri dini gruba katı bir biçimde bağlıdırlar. Bu yönelime sahip bireyler, köktendinci dünya görüşünü paylaşmayan insanların gerçek mümin olmadığına inanma ve diğer görüşlere (seküler veya dinî) karşı negatif ve önyargılı bir bakış açısına sahip olma eğilimindedirler (Hall, Matz, Wood, 2010; Whitley, 2009).

2.3. DYK ve Dindarlık

Geçtiğimiz otuz yılda, insanın ölüme ilişkin farkındalık tepkisine en çok odaklanan psikolojik perspektif, DYK olmuştur (Greenberg ve ark., 1986; Pyszczynski ve ark., 2015; Solomon ve ark., 2004). Yukarıda da ele alındığı gibi, DYK'ya göre, ölüm farkındalığı insanların baş etmesi gereken en önemli varoluşsal sorunların başında gelir. Kuram, kültürü ve benlik saygısını birlikte ele alarak bunların ölüm gerçeğine karşı bir koruma sağladığını ileri sürmektedir. Kültürün ölüm korkusunu yönettiğine yönelik en açık etkisi dinler aracılığıyla gerçekleşir.

Birçok araştırmacıya göre, din bireyin varoluşsal sorunlarla baş etmesinde en etkili yollardan biridir. Bu araştırmacılar dinin en belirgin psikolojik işlevinin hayatta

bir anlam ve amaç duygusu sağlamak olduğunu düşünmektedirler (Batson ve Stocks, 2004, s. 145; Hogg, Adelman ve Blagg, 2010, s. 76). Dinlerin sunduğu anlam ve amaç sistemleri sayesinde bireysel varlığımız ve yok olacağımızın farkındalığı arasındaki çatışmadan kaynaklanan varoluşsal endişelere çözümler üretilebilmektedir. Ölümlü olmayı ortadan kaldırmaya gücü yetmeyen insan çoğu zaman daha üstün ve manevi bir gücün yardımıyla bu sorunun üstesinden gelerek arzuladığı ölümsüzlüğe ulaşır. Dinler, bireyin kendi ihtiyaçlarını daha yüksek bir amaca veya nedene dayandırmasını; böylece bu ihtiyaçların tümünü aşmasını sağlayabilir (Batson ve Stocks, 2004, s. 146).

DYK, dinin temel bir işlevinin, insanların ölümlülükleriyle ilgili farkındalıklarından kaynaklanan varoluşsal endişeleri yatıştırmak olduğunu öne sürmektedir. Bu perspektiften din, psikolojik bir güvenlik hissi ve ölümsüzlük umudu sunarak insanın ölüm bilincinin yarattığı potansiyel dehşeti yönetmeye hizmet eder (Greenberg ve ark., 1986, s. 199). Her ne kadar seküler inançlar da bir dehşet yönetimi işlevine hizmet edebilse de, dinî inançlar ölüm sonrasına ilişkin bilgiler verdiği, varoluşsal endişeleri ele aldığı ve insanların davranışlarına yol gösterdiği için insanın ölümlü olma gerçeğini yönetme konusunda daha etkili bir araç görevi görebilir (Vail ve ark., 2010, s. 85).

DYK'ya göre insanlar, kaygılarını yönetmeye yardımcı olması için kültürel dünya görüşleri inşa ederek veya mevcut olanları değiştirerek ölüm sorununa farkında olmadan tepki verirler. İnsanlar erken dönemlerden itibaren çevrelerini anlamak için yeni gelişen bilişsel yeteneklerini kullanmaya başladıkça ölümle ilgili ortaya çıkan farkındalık, özellikle ölümün kesinliğini inkâr eden inanç sistemlerinin doğmasına yol açmış ve bunlar insan grupları tarafından sistemli hale getirilen kültürel dünya görüşleri olarak kabul edilmiştir (Pyszczynski ve ark., 2015, s. 7; Solomon ve ark., 2004, s. 18). Bir yandan vaat ettikleri ölüm sonrası ya da ahiret inançları (cennet, reenkarnasyon ya da ölümden sonra devam eden diğer yaşam biçimleri) yoluyla gerçek ölümsüzlüğü; diğer yandan insanların bir dinî topluluğa aidiyet hissetmesi yoluyla sembolik ölümsüzlüğü sunması, dinlerin insanlık tarihi boyunca başarılı dünya görüşleri olarak var olmasını sağlamıştır. Ayrıca her şeye gücü yeten, her şeyi açıklayan ve insanların yapamayacaklarını yapabilen tanrılara inanmak, insanlara çevrelerini kontrol edebildiklerini düşünmelerini sağlayan bir bakış açısı kazandırır ve hayatta kalmaları için ihtiyaç duyduklarını elde edebileceklerine inanmalarına yardımcı olur (Vail ve ark.,

2010, s. 85). Dolayısıyla hem kültürel hem de kişisel inanç sistemleri olarak dinî inançlar DYK taraftarlarınca kaygıyı yatıştıran dünya görüşlerinin çok önemli bir bileşeni olarak görülmektedir.

DYK, kişinin insan olarak değerinin ve böylece ölümsüzlüğe layık olmasının, kişinin kültürel dünya görüşünün öngördüğü değer standartlarına inanmasına ve bunları yaşamasına bağlı olduğunu belirtir (Greenberg ve ark., 1990, s. 309). Kültürel dünya görüşleri olarak dinler de çeşitli değer standartlarının alternatif bir setini sunarak ve inananların kendilerini Tanrı'nın gözünde değerli görmelerini sağlayarak benlik saygısı ihtiyacını karşılar (Batson ve Stocks, 2004, s. 151). Dolayısıyla din, benlik saygısını yükseltmeye hizmet eder. Bu değer duygusu, insanın ölümün kaçınılmaz farkındalığının yarattığı potansiyel kaygıyı yönetmesine ve böylece kaygı karşısında göreceli bir soğukkanlılık ile yaşamasına olanak tanır (Vail ve ark., 2010, s. 85).

Özetle dinin, bir taraftan ölüm farkındalığı sonucu ortaya çıkan dehşet duygusunu azaltan güçlü bir kültürel dünya görüşü olması, diğer taraftan da kişiyi ölüm kaygısına karşı koruyan benlik saygısını yükseltmesi, onun DYK tarafından ele alınması gereken bir olgu olmasını sağlamıştır.

2.3.1. DYK Kapsamında Dindarlık İle İlgili Yapılan Çalışmalar

Dinlerin ölüm korkusunu azaltmada etkili kültürel dünya görüşlerinin başında gelmesi DYK araştırmacılarının dikkatini çekmiştir. Araştırmacılar DYK kapsamında dindarlık üzerinde çok sayıda araştırma yapmışlardır. Bu bölümde dindarlık ve dehşet yönetimi üzerinde yapılan çalışmalar DYK'nın önceki bölümde aktarılan üç hipotezi kapsamında aktarılacaktır.

2.3.1.1. Dindarlık ve ölümlülük belirginliği hipotezi

Dindarlık diğer kültürel dünya görüşlerine benzer şekilde ölümlülük belirginliği hipotezini destekleyen sonuçlar ortaya çıkarabilmektedir. Dolayısıyla ölümlülük belirginleştirildikten sonra bireyin dinî dünya görüşünü tehdit etmenin dünya görüşü savunmasını ortaya çıkaracağını söyleyebiliriz. Kurama göre, dindarlar arasında dünya

görüşü savunması iki şekilde olabilir: (1) dindarlık ve ahirete veya doğaüstü varlıklara inanç düzeyinde artış ya da (2) dış-gruplara yönelik olumsuz ve iç-gruba yönelik olumlu değerlendirmeler.

DYK'nın ölümlülük belirginliği hipotezini destekleyen ilk çalışmaların başında Osarchuk ve Tatz (1973, s. 258) tarafından yapılan araştırma gelmektedir. Araştırmacılar, ölümlülükleri hatırlatılan dindar katılımcıların ahiret inançlarında bir artış olduğunu ortaya koymuşlardır. Bazı araştırmalar, ölümlülük belirginliğinin, dindar bireylerin hem kendi tanrısına hem de diğer dinlerin tanrılarına olan inancı artırdığını göstermektedir (Norenzayan ve Hansen, 2006; Vail, Arndt ve Abdollahi, 2012). Örneğin Norenzayan ve Hansen (2006, s. 183) tarafından yapılan bir dizi deneysel çalışmada, Hristiyan katılımcılara kendi ölümlülüklerini hatırlatmanın onların yalnızca kendi Tanrı'sına olan inançlarını arttırmamış, aynı zamanda Hristiyan katılımcılar yabancısı oldukları Buda ve Şamanik ruhları da desteklemeye istekli olmuşlardır. Öte yandan kişilerin diğer dinlerin tanrılarını kendi tanrısının (veya tanrılarının) farklı tezahürleri olarak görmeleri de mümkündür. Vail ve arkadaşları (2012) tarafından yapılan bir dizi deneysel araştırmada ise yukarıdaki bulguların aksine, ölümlülük belirginliğinin Hristiyanlarda Tanrı/İsa'ya olan inancı arttırırken Allah ve Buda'ya yönelik inancı azalttığı, ancak Ateistlerin inancını etkilemediği (Deney 1, s. 1293); Müslümanlarda Allah'a olan inancı arttırdığı, ancak Tanrı/İsa ve Buda'ya yönelik inancı azalttığı (Deney 2, s. 1294) ve Agnostiklerin her üç doğaüstü varlığa inancını arttırdığı (Deney 3, 1295) bulunmuştur. Bazı araştırmacılar, insanların kendi dünya görüşlerine son derece bağlı olduklarını, ölümü hatırlamanın dindar insanlar için dindarlığı arttırdığını ancak dindar olmayan insanlar için dindarlığı azalttığını göstermişlerdir (Jong, Halberstadt ve Bluemke, 2012, Deney 1, s. 985; Lifshin, Greenberg, Soenke, Darrell ve Pyszczynski, 2018, s. 5). Bu bulgular, ölüm farkındalığının dinî ve doğaüstü inanç kalıpları üzerindeki etkisinin daha önceki inançlarının içeriğiyle yönlendirileceğine dair güçlü kanıtlar sağlamıştır.

Bir kısım araştırma ise dünya görüşleri tehdit edilen dindar katılımcıların buna nasıl tepki verdikleriyle ilgilidir. Farklı kültürel dünya görüşleri, kişinin dünya görüşünün yanlış ya da hatalı olabileceğine dair bir belirsizlik uyandırmakta, bu da kişinin ölüm kaygısını azaltan anlam ve amaç sistemini zedelemektedir. Kişi, belirsizliği ortadan kaldırmak için, kendi dünya görüşüne inananlardan destek almaya

çalışabilir veya farklı dünya görüşlerini benimseyenlere yönelik saldırgan davranışlarda bulunabilir. Bu kapsamda yapılan ilk çalışmalardan birinde, Greenberg ve arkadaşları (1990, Deney 1) ölümlülüğün hatırlatılmasının benzer (Hristiyan) ve farklı (Yahudi) dinî görüşe sahip olanlara verilen tepkileri nasıl etkilediğini incelemişlerdir. Bu çalışmanın bulgularına göre, ölümlülükleri hatırlatılan Hristiyan katılımcılar, Hristiyan olan hedef kişiyi daha olumlu değerlendirirken, Yahudi olan hedef kişiyi daha olumsuz bir şekilde değerlendirmişlerdir (s. 311; benzer bir çalışma için bkz. Rogers, 2011). Aksüt-Çiçek (2008, s. 70) tarafından Türkiye'de yapılan bir çalışmada ise, dinî eğilimleri ile ilgili olumsuz bir paragraf okuyan öğrencilerin, ölümlülükleri belirginleştirildiğinde, dünya görüşlerini tehdit eden kişiye daha yüksek düzeyde bir saldırganlık yöneltme isteği belirttikleri görülmüştür.

DYK'ya göre, normalde başkalarına karşı şiddete varan saldırıları tasvip etmeyecek bireyler, varoluşsal korkuya karşı korunmaya duyulan ihtiyaçları arttığında ve kültürel dünya görüşlerinin temel özelliklerine açıkça veya dolaylı olarak meydan okuyan bir dış-grupla karşı karşıya kaldıklarında, şiddet eylemlerini desteklemeye ve bazen kendileri de şiddet eylemlerinde yer almaya motive olabilirler. Pyszczynski ve arkadaşları (2006) DYK'nın bu iddiasını test etmek amacıyla biri Müslümanlık (bir İran örneklemi) diğeri Hristiyanlık (bir ABD örneklemi) bağlamında olmak üzere iki çalışma gerçekleştirmişlerdir. Araştırmacılar ilk çalışmada, İranlı üniversite öğrencilerinin, ölümün hatırlatıldığı koşulda, İslam'ı savunmak için ABD'ye karşı şehitlik saldırılarını savunan öğrenciyi tercih ettiklerini; ölümün hatırlatılmadığı kontrol koşulunda, İslam'ın barışçıl bir din olduğunu savunan öğrenciyi tercih ettiklerini bulmuşlardır. Ayrıca ölümlülük belirginliğinin, katılımcıların şehitlik yanlısı oluşumlara katılma isteklerini arttırdığını da saptamışlardır (Pyszczynski ve ark., 2006, s. 529). İranlı Müslüman öğrencilerle yapılan bu çalışmada aynı dinsel inancın belirli koşullar altında düşmanlık ürettiği, belirli koşullarda ise barış yanlısı tutumları ortaya çıkardığı söylenebilir. İkinci çalışmada ise, ölümlülüğün ve 11 Eylül olaylarının hatırlatıldığı koşullarda, siyasi bakımdan muhafazakâr olan Amerikalı üniversite öğrencilerinin ABD'yi terörizme karşı savunmak için aşırı askeri müdahalelere destek verme düzeylerinin arttığını göstermişlerdir (Pyszczynski ve ark., 2006, s. 532). Özetle bu bölümde aktarılmış olan çalışmalar dindarlığın varoluşsal kaygıyı azaltma özelliğinin, önyargıdan şiddete destek vermeye uzanan toplumsal sonuçları olabileceğine işaret etmektedir.

2.3.1.2. Dindarlık ve kaygıyı tamponlama hipotezi

Kaygıyı tamponlama hipotezini açıkladığımız bölümde benlik saygısı ve güvenli bağlanma gibi psikolojik yapıların ölüm düşüncesine karşı koruma sağladığı belirtilmişti. Ölümlülüğün belirginleştirildiği koşulda düşük benlik saygısına ve güvensiz bağlanmaya sahip bireylerin, yüksek benlik saygısına ve güvenli bağlanmaya sahip bireylere kıyasla daha fazla savunma tepkileri gösterebilmektedir. Dindarlık konusunu çalışan araştırmacılar derin dinî yönelimlerin de kaygıyı tamponlama işlevi görebileceğine işaret etmektedirler.

Birkaç deneysel araştırma, içsel dinî yönelimin, dindar bireylerin ölüm korkusuyla başa çıkmalarını sağladığını göstermektedir. Jonas ve Fischer (2006) tarafından yapılan çalışmalarda, ölümlülük belirginliği altında, içsel dindarlık düzeyi yüksek katılımcıların kendi dünya görüşlerini savunmaktan kaçındıkları, ancak içsel dindarlık düzeyi düşük olanların dünya görüşü savunmasına yönelik tepkiler verdikleri bulunmuştur (Deney 1 ve 2). Golec de Zavala, Cichocka, Orehek ve Abdollahi (2012) Müslüman ve Batı dünyası arasındaki çatışma bağlamında yaptıkları çalışmalarda, ölümün hatırlatılması koşulunda, içsel dinî yönelimin Hristiyan ve Yahudi katılımcılarda terörle mücadelede agresif yöntemleri tercih etme düzeyini azalttığını (Deney 1 ve 3), Müslüman katılımcılarda ise Hristiyanlara yönelik olumsuz tutumları azalttığını (Deney 2) ortaya koymuşlardır.

Dindarlık, belirli koşullar altında hem iç-grup üyelerine hem de dış-grup üyelerine yönelik olarak yardımseverlik gibi prososyal davranışların artmasına yol açabilir. Rothschild, Abdollahi ve Pyszczynski (2009) bu konuyu ölümlülük belirginliğinin dinî köktencilerin militarist tutumlarını etkilemesinde merhamet *(compassionate)* değerlerini dinî bir bağlamda hatırlatmanın rolünü araştırarak incelediler. Hristiyan Amerikalılarla yapılan çalışmada, ölüm hatırlatıldıktan sonra, İncil'de geçen merhamet değerlerine (örn., "Komşunu kendin gibi sev") maruz kalma, yüksek köktendincilerin Amerikan çıkarlarını savunmak için aşırı güç kullanımına desteklerini önemli derecede düşürmüştür. Diğer koşullarda dinsel köktencilik, aşırı askeri müdahalelere daha fazla destek ile ilişkili olmuştur (Deney 1). Ancak bu değerlerin seküler bir bağlamda sunumu, köktendincilerin tutumlarında bir değişiklik

yaratmamıştır (Deney 2). İranlı Şii Müslümanlarla yapılan çalışmada da bu etkiler tekrarlanmıştır: Ölümlülük belirginliği seküler merhametli değerlere maruz kalan katılımcılar arasında Batı karşıtı tutumları arttırırken, Kuran'da geçen merhamet değerlerine (örn., "Başkalarına iyilik yapın, çünkü Allah iyilik yapanları sever") maruz kalanlar arasında Batı karşıtı tutumları azaltmıştır (Deney 3). Ancak araştırmacılar bu çalışmada, İran örnekleminde bildirilen köktendincilik düzeyinin yüksek olması nedeniyle dinî köktenciliğin etkisini değerlendirememişlerdir. Bu çalışmalar, dinî merhamet değerleri belirgin olduğu ve kişinin varoluşçu korkuya karşı koruma sağlama ihtiyacı harekete geçirildiği zaman, dindarların saygı duyduğu ama her zaman uymadığı dinî öğretilerin, gruplar arasındaki ilişkilere daha barışçıl bir yaklaşımı teşvik edeceğini göstermektedir. Dolayısıyla, dinin bireyi sadece ölüm kaygısından korumakla kalmadığı, aynı zamanda dünya görüşünün kabul edilmiş inançlarının bir hatırlatıcısı olarak da hizmet edebildiği söylenebilir.

Bir başka araştırma dizisi ise, katılımcıları ölümden sonra bir yaşamın olduğunu ya da olmadığını savunan iki farklı makaleden birine maruz bırakmanın ölümlülük belirginliğinin sonuçlarını nasıl etkileyeceğini incelemiştir. Katılımcılara ölüm sonrası ya da ahiret inancını çürüten kanıtlar sunulduğunda, ölümlülük belirginliği benlik saygısı elde etme çabasını (Deney 1 ve 2) ve kültürel dünya görüşü savunmasını (Deney 3) arttırmış; ancak ahiret inancını destekleyen kanıtlar sunulduğunda bunlarda bir fark yaratmamıştır (Dechesne ve ark., 2003).

2.3.1.3. Dindarlık ve ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik hipotezi

Ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik hipotezi, kişinin kaygı tamponunun herhangi bir bileşenine yönelik tehditlerin, ölümle ilgili bilişlerin erişilebilirliğini artıracağını ifade eder. Örneğin, dünya görüşleri, benlik saygısı ve yakın bağlara yönelik tehditler, eksik bırakılan ölümle ilgili kelimelerin ölümle ilgili biçimde tamamlanmasını arttırmaktadır (Hayes ve ark., 2008, s. 601).

Ölümün hatırlatılması sonrasında içsel dindarlığın ölüm düşüncesine erişebilirliği azaltıp azaltmadığının sınandığı bir çalışmada, içsel dindarlık düzeyi düşük olan katılımcıların bu eğilimi yüksek olanlara kıyasla ölümle ilgili düşüncelere daha fazla erişebildiği görülmüştür (Jonas ve Fischer, 2006, s. 563; benzer bir bulgu için bkz. Golec de Zavala ve ark., 2012). Friedman ve Rholes (2007) Hristiyan köktendinci

inancının ölüm farkındalığını yönetmedeki işlevini araştırdıkları çalışmalarında, İncil'deki çelişkili ifadelere maruz kalmanın, köktendinciliği yüksek katılımcılar arasında ölümle ilgili düşüncelerin ulaşılabilirliğini arttırdığını bulmuşlardır. Diğer kontrol koşullarında ise köktendincilik puanları ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik ile anlamlı düzeyde ilişkili değildir (Friedman ve Rholes, 2007, s. 798).

Sonuç olarak dindarlık bir dünya görüşü ve kişisel bir kaynak olarak DYK'nın her üç hipotezine yönelik kanıtlar sunmaktadır. Genel bir dinî aidiyet ya da ahiret inancı ölümlülük belirginliği hipotezinde ileri sürülen savı destekleyici sonuçlar ortaya koymaktadır. Bireysel dindarlık türü olarak dinî yönelimler ise hem kaygı tamponlama hipotezini hem de ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik hipotezini desteklemektedir. DYK'dan esinlenerek yapılan araştırmalar, dindarlığın insanların ölüm sorunuyla başa çıkmalarına yardımcı olduğunu göstermektedir. Ancak dindarlık ile ilgili yapılan çalışmaların sayıca az olması ve farklı yöntemlerin kullanılması bazı tutarsız sonuçlar da doğurabilmektedir. Bu nedenle DYK kapsamında dindarlık ile ilgili yapılacak daha fazla çalışmaya ihtiyaç duyulmaktadır.

3. ATEİZM

Mevcut çalışmada ele alınan yaşayış veya inanış biçimlerinden birini ateizm oluşturmaktadır. Her ne kadar çalışmanın temel örneklemini sûfîler oluştursa da, ateizmin ölüm korkusuna karşı nasıl bir koruma sağladığını araştırmak ve dindar katılımcılarla karşılaştırmalar yapmak amacıyla kendisini ateist olarak tanımlayan bir grup katılımcıdan de veri toplanmıştır. Bu bölümde, ateizmin genel bir tanımına ve mevcut çalışmada hangi anlamda kullanıldığına değinilmiştir. Ayrıca DYK kapsamında ateistlerle yapılan çalışma bulguları aktarılmıştır.

Ateizm kavramı ilk ele alınışından bu yana sıklıkla birbiriyle çelişen ve kafa karışıklığına neden olan çeşitli şekillerde kullanılmıştır (Bullivant, 2013, s. 11). Ateizm, farklı tezahürlerde ortaya çıkan ve bugün dünyada çok sayıda insanı temsil eden önemli tarihsel ve coğrafi varyasyonlara sahiptir. Burada bu tartışmalara girmeden mevcut çalışmanın amacıyla uyumlu olan ateizmin genel tanımı üzerinde durulacaktır. Bullivant (2013, s. 20) ateizm kelimesini "a-" ve "-teizm" şeklinde iki parçaya ayırarak ateizmin

genel bir tanımına ulaşmaya çalışmıştır. Bu kelimedeki a-‘nın ‘yokluk’, -teizm’in ise ‘bir Tanrı veya tanrıların varlığına inanç’ anlamına geldiğini ifade etmiştir. Araştırmacı bu iki parçanın anlamını birleştirerek ateizmi şu şekilde tanımlamıştır: “*Bir Tanrı’nın veya tanrıların varlığına olan inancın yokluğu* (Bullivant, 2013, s. 20).

Kültürel özelliklere bağlı olarak değişen ateizm tasarımları olabileceği ve ateizmin değişik anlamlara gelebileceği düşünüldüğünde, çeşitli ateizm tanımlarıyla karşılaşmak mümkündür. Bu nedenle daha kapsayıcı anlamlara varmak amacıyla ateizm farklı analitik düzeylerde çeşitli şekillerde sınıflandırılmıştır. En yaygın sınıflandırmalardan biri negatif ateizm ve pozitif ateizm şeklindedir (Bullivant, 2013, s. 14). *Negatif ateizm*, Tanrı’ya veya tanrılara inancın yokluğudur. Bu ateizm türü Tanrı’nın varlığına inanç duymama anlamına geldiğinden şüpheciliği, agnostisizmi ve ilgisizliği de içerir. Şu halde bir Tanrı’nın veya tanrıların varlığına inancı olmayan herhangi bir kişi negatif bir ateisttir. *Pozitif ateizm*, Tanrı’nın veya tanrıların varolmadığına duyulan inançtır. Kesin bir kararlılığa sahip bu inanç tanrıların veya doğaüstü varlıkların olmadığını katı bir şekilde savunan bir dünya görüşüdür. Pozitif bir ateist, bir Tanrı olmadığına dair belirli bir inanca sahip olan kişidir. Negatif ve pozitif ateizm, ateizmin birçok tür ve çeşidinin dâhil edilebileceği genel kategoriler olarak kullanılmaktadır. Bu tez çalışmasında ateizm söz konusu tanımlardan yola çıkarak tanrısal varlıkların olmadığı ve doğaüstü güçlerin bulunmadığı inancı olarak ele alınmıştır.

Bazı araştırmacılar insanların doğal olarak inanmaya yatkın olduklarını, dini reddedenlerin sezgisel olarak onun yerine başka bir şey ikame ederek bu durumu telafi ettiklerini öne sürerler. Varoluşçuluk, Yeni Ateizm, Hümanizm ve Marksizm gibi inanç sistemleri ya da güçlü insanlara veya gruplara bağlılık telafi edici dünya görüşlerine örnek olarak verilebilir (Farias, 2013, s. 471). Ateistlerin bu tür seküler inanç sistemlerini benimsemeleri bir anlam duygusu kazanmada, dünyayı açıklamada ve olumsuz koşullarla başa çıkmada telafi edici bir rol oynayabilir. Ateistlerin dinî inançlar yerini seküler inanç sistemlerini benimsedikleri görüşü göz önüne alındığında, bu inançların ateistleri bilişsel, motivasyonel ve duygusal düzeyde etkileyeceği beklenebilir (Farias, 2013, s. 471). Dolayısıyla dinî inançlar nasıl dindarlar için çeşitli zorluklarla başa çıkmada etkili oluyorsa, seküler inanç sistemleri de ateistler için benzer psikolojik

işlevleri yerine getirebilir. Dinî inançlar gibi ateist inanç sistemi de doğrudan veya dolaylı olarak bireyin tüm yaşantısında etkisini gösterebilir.

Rutjens, van der Pligt ve van Harreveld (2009) bu iddiayı DYK kapsamında imcelemişlerdir. Araştırmacılar teistler için Tanrının takdirinin, ateistler için ise ilerleme (teknolojik, bilimsel ya da ahlaki olarak ilerleme) fikrinin ön planda olduğu görüşünden hareketle üç çalışma yapmışlardır. İlk çalışmada, random seçilen katılımcıların yarısı ölümleri hakkında diğer yarısı ise diş ağrısı deneyimi hakkında yazı yazdılar. Daha sonra katılımcılar, ilerlemenin bir yanılsama olduğunu iddia eden bir metin okudular ve ardından metnin yazarının görüşlerine ne kadar katıldıklarını derecelendirdiler. Çalışmanın sonucunda ölümlülük belirginliği koşulundaki katılımcıların, kontrol koşulundakilere kıyasla metnin yazarıyla daha az hemfikir oldukları bulunmuştur (Rutjens ve ark., 2009, s. 537). Benzer prosedürün kullanıldığı ikinci çalışmada, ilerleme karşıtı olan aynı makaleyi okumanın ölüm düşüncesine ulaşılabilirliği arttırdığı saptanmıştır (Rutjens ve ark., 2009, s. 538). Üçüncü çalışmada, ölümlülük belirginliğinin yanı sıra katılımcıların ilerlemeye olan inançları manipüle edilmiştir. Araştırmacılar ilerlemeye olan inancı artırmak için katılımcıların yarısına çevre kirliliğine çözüm bulmada kaydedilen ilerleme ve artan yaşam kalitesi ile ilgili ve mevcut sorunların yakın veya uzak gelecekte çözülebileceği vurgulayan iki kısa metin okutmuşlardır. Ardından katılımcılardan son on yılda ilerleme kaydedildiğini düşündükleri dört alan hakkında düşünmeleri ve bu alanları kısaca tarif etmeleri istenmiştir. Katılımcıların geri kalan yarısı ise Hollanda'da toplu taşıma ile ilgili bir metin okumuşlardır. Sonuçlar, ilerlemeye olan inancın artmasının ölümlülük belirginliği koşulunda ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik oranını ve dünya görüşü savunmasını (Hollanda toplumuna ve değerlerine karşı eleştirel metni değerlendirme) azalttığını göstermiştir (Rutjens ve ark., 2009, s. 539-540). Araştırmacılar bulgulardan hareketle ilerlemeye olan hümanist inancın, ölüm korkusunu hafifleten seküler bir inanç versiyonu işlevi görebileceği sonucuna varmışlardır.

DYK kapsamında doğrudan ateistlerden oluşan örneklemlerle yapılan çeşitli çalışmalar mevcuttur. Örneğin, daha önce de aktarılan bir çalışmada ölümlülük belirginliğinin Hristiyan ve Müslüman katılımcıların kendi Tanrısına inançlarını arttırırken, ateistlerin inancını değiştirmediği bulunmuştur (Vail ve ark., 2012). Heflick ve Goldenberg (2012, s. 388), öbür dünya inancının ölüm kaygısıyla baş etmede seküler

dünya görüşlerinden daha etkili bir araç olup olmadığı sınamak amacıyla dindar, agnostik ve ateist katılımcıların oluşturduğu örneklemin yarısına ölümden sonra bir yaşamın olduğu diğer yarısına ölümden sonra bir yaşamın olmadığı bir makale okutulmuşlardır. Çalışmanın sonucu inanç sistemi ne olursa olsun tüm katılımcılarda, öbür dünyanın varlığına yönelik kanıtın dünya görüşü savunmasını (ABD'yi eleştiren bir metni değerlendirme) azalttığını göstermiştir. Özellikle ateistlerde de, ahireti inkâr eden makalenin değil de ahireti destekleyen makalenin ölümlülük belirginliğinin etkilerini tamponlayabilmiş olması ilginç bir bulgudur. Bu bulguyla tutarlı olarak Norenzayan ve Hansen (2006, s. 176-179) Kuzey Amerikalı katılımcılarla yaptıkları çalışmada insanlara kendi ölümlülüklerini hatırlatmanın onların doğaüstü ajanlara inançlarını kuvvetlendirdiğini göstermişlerdir. Mevcut çalışmalarda gerçek ölümsüzlüğün ölümlülükleri hatırlatılan ateistlere sağladığı koruyucu etki, onların ölümlülük belirginliği durumunda en azından örtük olarak manevî inançlara açık olabileceklerine işaret etmektedir (Heflick ve Goldenberg, 2012, s. 389).

Hristiyan ve ateist katılımcıların varoluşsal tehditlere yönelik tepkilerini kıyaslayan Norenzayan, Dar-Nimrod, Hansen ve Proulx (2009, s. 109), ölümlülük belirginliği veya kontrol koşullarının ardından Kanadalı katılımcılara, radikal bir Müslüman öğrenci tarafından yazıldığı iddia edilen Batı medeniyetine karşıtlığı ele alan bir metin okuttular ve katılımcılardan makaleyi değerlendirmelerini istediler. Üç deney sonucunda genel olarak, ölüm farkındalığı sonrasında dindar olmayan bireylerin, yazarı ve metnin içeriğini aşağılayarak dünya görüşü savunmasını sergiledikleri; dindarların değerlendirmelerinde ise bir değişiklik olmadığı bulunmuştur. Batı medeniyetini eleştiren yazının ateistlerin dünya görüşlerini daha fazla tehdit ettiği anlaşılmaktadır. Newheiser, Hewstone, Voci ve Schmid (2015, s. 780) de benzer şekilde ölümü hatırlatmanın dinî aidiyeti olan ve olmayanlar arasında Müslümanlara yönelik tutumları ne yönde etkilediğini incelemişlerdir. Araştırmacılar, ölümlülük belirginliği ardından dinî aidiyeti olmayan katılımcıların Müslümanlara karşı tutumlarının daha olumsuz olduğunu ortaya koymuştur.

Yukarıda gözden geçirilen araştırmalar, ateistlerin doğaüstü olmayan türden de olsa inançları olduğu ve bu inançların psikolojik işlevi bakımından dini inançlardan farklı olmadığı iddiasına destekleyici kanıtlar sunmaktadır. Araştırma bulguları bize inançların doğası ve rolü hakkında da bir şeyler anlatmaktadır. Görünüşe göre gerçekte

önemli olan inancın içeriği değil, anlamı ve gücüdür. İnandığımız şeyi kasıtlı olarak seçmenin zorluğuna rağmen, inançlar hayatımıza bir tutarlı yapı sunar ve karşılaştığımız zorlu ve belirsiz durumlarla baş etmemize yardımcı olur.

4. DYK'YA YÖNELTİLEN BAZI ELEŞTİRİLER

DYK, insanın geniş bir yelpazeye sahip davranış ve motivasyonları hakkında önemli açıklamalar sunmasına ve bu açıklamaları destekleyen onlarca bulguya rağmen, ortaya atıldığı günden bugüne çok sayıda eleştiriye maruz kalmıştır. En sert eleştirilerden bir kısmı kuramın insan doğası ile ilgili temel iddialarının çağdaş evrim anlayışına aykırı olduğu yönündedir (Kirkpatrick ve Navarrete, 2006, s. 288; Navarrete ve Fessler, 2005, s. 300). Çağdaş evrim anlayışını benimsediklerini ifade eden araştırmacılar, genel olarak DYK'nın dayandığı "hayatta kalma içgüdüsü" varsayımını, kaygıyı azaltmamanın uyumsal (adaptive) bir işlev gördüğü fikrini ve kültürel dünya görüşlerinin doğası gereği kaygı tamponlayıcı olduğu iddiasını eleştirmişlerdir. Araştırmacılar akıntıya karşı ölümlerine doğru yolculuk eden somon balıklarını, bireylerin büyük çoğunluğunun koloni için canlarını feda etmeye motive oldukları birçok karınca ve arı türünü, yavrularının güvenliğini ve hayatta kalmasını sağlamak için kendilerini tehlikeye atan ebeveynleri ve diğer özgeci (altruistic) davranışları örnek göstererek DYK'nın tüm organizmaların kendi ölümlerinden kaçınmaya çalışmasına neden olduğunu iddia ettiği bir motivasyon sistemi olan hayatta kalma içgüdüsünün var olmadığını öne sürmüşlerdir (Kirkpatrick ve Navarrete, 2006, s. 289; Navarrete ve Fessler, 2005, s. 301). Araştırmacılara göre, eğer organizmalar bu türden bir içgüdüye sahip olsalardı, bu birçok türün devamı ve üreme sistemleri için uyumsuz (maladaptive) olurdu; çünkü bazı türlerde üreme hedeflerine ulaşmak için tehlikelerle yüzleşmek ve ölümle sonuçlanabilecek davranışlarda bulunmak gerekir. Organizmalar bazen bedenlerine zarar veren durumlardan kaçınırken, bazen bu tür durumlara kayıtsız kalırlar ve bazen de üreme başarısı için tehlikeli eylemlerde bulunurlar. Dolayısıyla, hayatta kalma tek başına organizmanın bir amacı olmayabilir.

DYK ölümü hatırlamanın dehşet duygusuna yol açtığını, bu duygunun ise kişiyi adeta felç ederek veya aciz bırakarak psikolojik işleyişi engellediğini iddia eder. Navarrete ve Fessler (2005, s. 303) her duygunun uyumsal bir takım işlevler gördüğünü ve çeşitli kaygı biçimlerinin organizmaları belirli sorunları nihai olarak ortadan kaldıracak veya hafifletecek davranışlarda bulunmaya motive ettiğini öne sürerek DYK'nın bu iddiasına karşı çıkmışlardır. Duygular, hızlı tepki gerektiğinde davranışı hızlı bir şekilde düzenlemeye hizmet eden karmaşık ve oldukça uyumsal sistemlerdir. Araştırmacılara göre, ölüm korkusu da diğer korku veya kaygı türleri gibi organizmanın varlığını sürdürmesi için gereklidir. Doğal seçilimin organizmaları sadece iyi, mutlu ve güvende hissettirmek için tasarlamasının beklenmemesi gerektiği belirtilmiştir. Dolayısıyla, DYK'nın ölüm korkusunun işlevsel olmadığına yönelik görüşünün çağdaş evrimsel yaklaşımlara uymadığı ifade edilmiştir (Kirkpatrick ve Navarrete, 2006, s. 290). Bununla tutarlı olarak, ölüm korkusunu azaltmak için bir dehşet yönetim sisteminin evrimleştiği görüşünün de mantıksız olduğu öne sürülmüştür.

DYK'ya yöneltilen önemli eleştirilerden biri de paylaşılan dünya görüşlerinin sürdürülmesi ve savunulması ile ilgilidir. Bu eleştirinin temelinde dünya görüşlerinin ölüm kaygısıyla etkin bir şekilde baş etme şekillerinin değişiklikler göstermesidir. DYK'ya göre dünya görüşleri, bireyin kültürün norm ve değerlerine göre yaşayarak gerçek veya sembolik ölümsüzlüğe ulaşabileceği standartlar ve ödüller sağlar. Navarrete ve Fessler (2005, s. 304) DYK'nın bu iddiasının Batılı okuyucular için mantıklı görünebileceğini, ancak insan kültürlerinin çeşitliliği incelendiğinde diğer toplumlardaki görüşlerin bu şekilde işlemediğini öne sürmüşler. DYK'nın inanç sistemlerine ilişkin anlayışının Beyaz Kuzey Amerika orta sınıfının ideolojik inançlarının sterilize, egoist ve geçmişte olduğundan çok daha teselli edici hale geldiği 20. yüzyıl savaş sonrası ortamı bağlamında geliştirilen bir bakış açısı olduğu iddia edilmiştir (Kirkpatrick ve Navarrete, 2006, s. 293). Araştırmacılar antropolojik, etnografik ve tarihsel kayıtlardan yola çıkarak kimi dünya görüşlerin kaygıyı azaltmaktan ziyade dehşet duyguna yol açma ihtimallerinin daha yüksek olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca bazı kültürel dünya görüşlerinde kişilerin benimsediği dünya görüşünün standartlarına uygun yaşayıp yaşamadıklarına bakılmaksızın tümünün acı, ıstırap ve ölümü deneyimleyeceği ifade edilmiştir. Dolayısıyla, tüm kültürlerde olduğu iddia edilen bir olguyu tanımlamayı amaçlayan bir kuram için 20. yüzyılın sonlarına ait

bir Kuzey Amerika Hristiyan dünya görüşünün uygun bir prototip olmadığı öne sürülmüştür. DYK Batılı olmayan toplumların inanç sistemlerini kapsamadığı ve tarihsel bağlamda bakıldığında çoğu Batı inanç sistemini doğru bir şekilde yansıtmadığı için, dünya görüşlerinin işlevine sınırlı ve etnosantrik bir yaklaşım sağladığı için eleştirilmiştir.

DYK, çeşitli sosyal motivasyon ve davranış biçimlerinin kökeninde insanların ölümü inkâr etmelerinin ve onunla yüzleşmekten kaçınmalarının yattığını iddia eder. Ancak ölümle yüzleşme ve ölümü derin bir şekilde hissetme ölüm korkusuyla baş etmede kritik bir rol oynayabilir. Cozzolino (2006, s. 278), insanların ölümlü oldukları gerçeğine karşılık vermesinin tek yolunun çeşitli bireysel ve sosyal sorunlara yol açabilen savunmacı tepkiler olmadığını, ölümle daha kişisel ve derin yüzleşmelerin olumlu yönde olgunlaşma ve gelişme sağlayabileceğini savunmaktadır. Araştırmacı, ölümle farklı türden karşılaşmaların yine farklı türden tepkilere yol açtığını öne sürdüğü bir model önermektedir. Bu modele göre, ölümü kısa, yüzeysel, soyut ve kategorik olarak hatırlama DYK çalışmalarında bulunan tipik savunma tepkilerinin türlerine yol açarken, ölümle burun buruna gelme ve ölüme yakın deneyimler gibi ölümle daha uzun, daha güçlü, özgün ve kişiselleştirilmiş tarzda karşılaşma daha çok olgunlaşmaya ve olumlu kişilik gelişimine yol açar. Cozzolino (2006, s. 279) ölümle daha derin ve yakın bir şekilde karşılaşmanın kişisel gelişim, daha içsel ve kişinin kendi belirlediği değerlere geçiş, daha iyi kişiler arası ilişkiler, genel olarak benlik ve yaşam hakkında daha fazla içgörü ve olumlu psikolojik ve varoluşsal gelişime neden olabileceğini belirtmektedir. DYK büyük oranda ölümlülüğün farkında olmanın olumsuz sonuçlarına odaklanırken, Cozzolino (2006) kişinin ölümüyle yüzleşmenin kimi zaman olumlu psikolojik sonuçlara sahip olabileceğine odaklanmıştır.

Öte yandan DYK'nın temel varsayımlarıyla uyuşmayan bulguların yorumlanması konusunda da yoğun bir tartışma sürmektedir. Örneğin Belirsizlik-Kimlik Kuramı (Uncertainty–Identity Theory), ölümlülük farkındalığından ziyade ölümden sonra ne olacağı konusundaki belirsizliğin dünya görüşü savunmasını motive ettiğini öne sürer (Hohman ve Hogg, 2011). Kuram özellikle bireyin kim olduğu ve nasıl davranılması gerektiği ile ilgili belirsizlik duygularının rahatsız edici olduğu ve bireyi belirsizliği azaltmayı yönlendirdiğini iddia eder. Kurama göre bir grup üyesi olarak kendini kategorilendirme süreci, kişinin kim olduğunu ve nasıl davranması

gerektiğini açıklayan ve belirleyen bir grup prototipi sağladığı için kişinin benlik kavramıyla ilgili belirsizliği azaltır. Belirsizliği azaltma mekanizması, bireyin kendisini ve diğerlerini prototipleri belirleyen ilgili grup açısından kategorilendirmesidir (Hohman ve Hogg, 2011, s. 752). Sosyal kategorilendirme diğer insanları nispeten öngörülebilir kılan ve kişinin ne hissetmesi, neye inanması ve ne yapması gerektiğine dair sosyal bir şablon sağlayan bir süreçtir. Araştırmacılar yaptıkları çalışmada belirsizliğin ölümlülük belirginliğine verilen tepkilerde önemli bir rol oynadığını göstererek Belirsizlik-Kimlik Kuramının iddiasını desteklediklerini ifade etmişlerdir (Hohman ve Hogg, 2011, s. 751).

DYK bulgularına alternatif açıklamalar getiren bir diğer yaklaşım ise Anlam Sürdürme Modelidir (Meaning Maintenance Model; Heine, Proulx ve Vohs, 2006). Model temelde insanların bir anlama ihtiyacı olduğu, bir şeylere otomatik olarak anlam verdiği ve bu anlamlar bir şekilde bozulduğunda kaygıya neden olduğu varsayımına dayanır. Modele göre ölümlülük belirginliğinin yanı sıra benlik saygısı tehditleri, belirsizlik duyguları, kişiler arası reddedilme gibi benliğe yönelik tehditler anlam duygusunu tehdit eder. Anlam çerçevelerindeki bozulmalar, insanları sağlam kalan alternatif anlam çerçevelerini yeniden onaylamaya ve desteklemeye yönlendirir (Heine ve ark., 2006, s. 88-89). Yukarıda özetlenen iki model gibi DYK bulgularına alternatif açıklamalar getirmeye çalışan bir çok modele rastlamak mümkündür (örn., koalisyonel psikoloji; Kirkpatrick ve Navarrete, 2006). DYK araştırmacıları bu modellerin DYK'ya alternatif olamayacağını belirterek bunlara çeşitli cevaplar sunmuştur (Pyszczynski, Greenberg, Solomon ve Maxfield, 2006; Pyszczynski ve ark., 2015). Bu çalışmada amacımız DYK'ya alternatif bir açıklama getirmek yerine DYK'nın temel iddialarını farklı dinî yaşayış biçimlerinde sınamak olduğundan bu konuya ayrıntılı olarak değinilmeyecektir.

DYK'ya yöneltilen eleştiriler göz önüne alındığında, kuramın halen tartışılmaya ve geliştirilmeye ihtiyacı olduğu görülmektedir. Bu ihtiyaçtan hareketle mevcut çalışmada, İslam'a özgü bir dinî yaşayış biçimi olan tasavvuf incelenerek kurama çeşitli eleştiriler ve katkılar sağlanması amaçlanmıştır. Tasavvufun seçilme nedeni, yukarıda tanıtılan eleştirileri destekler tarzda özelliklere sahip olmasıdır. Örneğin tasavvuf anlayışında temel motivasyon hayatta kalmaktan ziyade Allah'ın rızasını kazanma ve O'na ulaşma arzusudur. Tasavvufta ölüm Allah'a kavuşturan bir araç olarak

görüldüğünden ondan korkmak yerine ona özlem duymak söz konusudur. DYK ölümün farkına varmanın kişiyi felce uğratacak bir dehşet duygusunu ortaya çıkarttığını ve kişilerin bu duyguyla baş edebilmek amacıyla ölümlerini inkâr etmelerini veya bastırmalarını sağlayan stratejilere yöneldiğini iddia ederken; tasavvuf tam tersine, ölümü sürekli hatırlamayı ve onunla yüzleşmeyi teşvik etmektedir. Sûfîlere göre, ölümü tefekkür etmek nefsi terbiye etmenin ve bireysel arınmanın yollarından biridir. Cozzolino'nun (2006) iddialarına benzer şekilde, tasavvufta da ölümle yüzleşmenin ve onu deneyimlemenin olumlu psikolojik ve varoluşsal gelişimi sağladığı düşünülmektedir. Son olarak tasavvuf Batı inanç sistemlerinin kültürel dünya görüşlerinden önemli ölçüde farklılaşmaktadır. Sonraki bölümde tanıtılacağı gibi, tasavvufun Tanrı-insan ilişkisi, bireysel arınmada uygulanan yöntemler ve ölüme yüklenen anlam açısından kendisine has özellikler taşıdığı söylenebilir. Dolayısıyla, farklı bir anlayışa sahip olan tasavvufun incelenmesi DYK literatürüne katkı getirebileceği gibi, DYK'nın temel iddialarının sorgulanmasına da yol açabilir. Bir sonraki bölümde tasavvufun tarihsel süreçte ortaya çıkışı, temel özellikleri, benlik anlayışı ve ölüme yönelik tutumu sırayla tanıtılacaktır.

5. TASAVVUF

Psikoloji araştırmacıları dindarlıkla ilgili çalışmalarında ilk olarak dinsel alanı kurumsal ve bireysel olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Kurumsal dinler, örgütlü inanç ve uygulamalar sistemi olarak görülmekte ve dinî toplumsal bir kurum olarak tanımlanmaktadır. Bireysel din ise insanın içinde yaşadığı kültürden bağımsız olarak daha çok kişiye özgü deneyimlere dayanan dinî özellikleri tanımlamaktadır (James, 1902/2017, s. 38; Kayıklı, 2011, s. 16). Psikolojinin ayrı bir bilim dalı olarak kabul edildiği ilk yıllarında James (1902/2017, s. 40), dinin kurumsal boyutunu göz ardı edip kendisini sadece bireysel dinle sınırlamıştır. Ayrıca bireysel dindarlık psikoloji araştırmacıları tarafından kendini gerçekleştirmenin ve mutluluğa ulaşmanın en etkili aracı olarak telakki edilmiştir. Maslow gibi çoğu psikoloji araştırmacısı, örgütlü dinin bireyin kendisini gerçekleştirmeye daha az destek sunduğuna inandığından bu tür dinlerin değerinden şüphe etmişlerdir (akt., Batson ve Stocks, 2004, s. 152).

Günümüzde psikolojide din denince birey tarafından tecrübe edilen bireysel din anlaşılmakta ve çalışmalar bu dindarlık türü üzerinde devam etmektedir (örn., Batson ve ark., 2017). Psikoloji araştırmacılarının bu tercihinin bireysel dindarlığın insan üzerindeki güçlü etkilerinin anlaşılmasına katkı sağlamasına rağmen, dinî özgünlük ve çeşitliliğin göz ardı edilmesine neden olduğu söylenebilir.

Diğer dinlerde olduğu gibi İslamiyet'te de, uzun tarihi süreçte, ibadet ve uygulamalarda farklı görüş ve eğilimler ortaya çıkmıştır. Bu da İslamiyet'te çok çeşitli grup, mezhep ve toplulukların oluşmasına neden olmuştur. İslam'ı din olarak kabul eden kişi, onu kendi bireysel ve toplumsal koşulları çerçevesinde, çok çeşitli biçim ve boyutlarda yaşayabilir. Bu yaşam biçimlerinden biri de kuşkusuz tasavvufî yaşayıştır. İslam'a özgü dindarlık tarzlarından biri olan tasavvuf, bir yandan kültürel ve toplumsal özellikler taşırken diğer yandan bireysel ve içsel özellikler taşımaktadır (Kayıklık, 2011, s. 18). Tasavvuf, bir yandan sistematik ve örgütlü yapısıyla kurumsal dine örnek teşkil ederken diğer yandan bireysel gelişim ve arınmayı hedeflediğinden bireysel dindarlığa örnek oluşturmaktadır. Ancak tasavvufta söz konusu edilen bireysellik kişinin sadece kendisini düşünmesi anlamına gelen bencillikten ziyade, tasavvufi tecrübenin kişiye özel olduğunu ifade etmektedir. Tasavvufun, kişiye has eğitim süreciyle "ben"i yok etmek veya en azından kontrol etmek üzerine inşa edildiği söylenebilir. Kübreviyye tarikatının kurucusu olan Necmeddin-i Kübra (2018, s. 51) "Allah Teâlâ'ya giden yollar, yaratılmışların nefesleri sayısıncadır" diyerek tasavvufun öznel yönüne vurgu yapmıştır. Kübra'nın tarikatların teşekkül ettiği devirde (12. ve 13. asırlarda) yaşadığını göz önünde bulundurursak tasavvufun öznelliği kurumsallaşma ile birlikte yok olmamış; aksine varlığı canlı bir şekilde korumuştur.

5.1. Tasavvufun Gelişim Seyri

İslamiyet'in ilk yıllarında Müslümanlar, inançlarının gereklerini Hz. Muhammed Peygamber'e bakarak yerine getiriyorlardı. Peygamber'in ve onun varisi olan sahabelerin vefatının ardından, aşırı dünyevileşmenin ve yüksek makamlardaki yozlaşmanın etkisiyle, ilk zamanlardaki içsel yaşayıştan uzaklaşmalar ortaya çıkmıştır. Bu durumdan rahatsız olan bazı bireylerin öze dönmek amacıyla inzivayı seçmeleri ve

zühd hayatına (dünya malına, makama, mevkiye, şan ve şöhrete önem vermeme; azla yetinme, çokça ibadet etme, ahiret için hayırlı işler yapma) yönelmeleri, İslam tasavvufunun başlangıcı olarak değerlendirilebilir (Kayıklık, 2011, s. 57).

Tasavvufun gelişim seyri başlangıçtan günümüze kadar genel anlamda üç evreden geçmiştir (Türer, 2018, s. 71; Yılmaz, 2017, s. 81). Bunlar zühd dönemi, tasavvufun teşekkül dönemi ve tarikatlar dönemdir. Zühd dönemi olarak adlandırılan ilk evrede, tasavvuf bir ilim ve felsefe olarak sistemleştirilmemiştir. İslam'ın ilk iki asrı içinde yer alan bu evre, tasavvuf kavramının ortaya çıkmasına kadar olan dönemdir. Tasavvufun ana özellikleri her ne kadar daha öncesinde kendini gösterse de, Hz. Muhammed'in vefatının ardından Ebu Zerr-i Gifari, Ebu'd-Derdâ, Selmân-ı Fârisî gibi sahabelerin yaşamında dikkatleri üzerine çekmiştir (Öztürk, 2016, s. 49). Meşhur sahabelerden biri olan Ebu Zer, bir yandan yeme, içme, uyuma, konuşma ve cinsel arzularını, mal mülk, makam mevki, şan şöhret gibi dünyevî talep ve tutkularını denetim altında tutarak zâhidliği yaşarken; diğer yandan dönemin iktidarı karşısında durarak zenginlerin tamahkârlığına, politikacıların ikiyüzlülüğü ve yalanlarına sert bir eleştirel tutum takınmıştır. Ebu Zer, yaşamı ve eylemleriyle kendisinden sonra gelen sûfîlere rehber olmuştur.

Zühd döneminde başlarda iki temel anlayış hâkim olmuştur. Bunlardan ilki "korku"ya dayalı bir zühd anlayışı iken, ikincisi "ilahi aşk"a dayalı bir zühd anlayışıdır (Türer, 2018, s. 73-74; Yılmaz, 2017, s. 104-105). İlk tasavvuf ustası olarak kabul edilen Hasan Basri, geçici olan dünya hayatından yüz çevirip yalnız Allah'a yönelmek ve O'ndan her an korkmak prensibini benimseyerek ilk anlayışın en meşhur temsilcisi olmuştur. Tasavvuf tarihinin en büyük kadın şahsiyeti olan Râbiatü'l Adeviyye, cehennem korkusundan ve cennet arzusundan ziyade doğrudan Allah aşkına ulaşmayı ve O'nun cemaline kavuşmayı prensip edinerek ikinci anlayışın temsilcisi olmuştur. Râbia'nın düşünceleri kendisinden sonraki tasavvuf düşüncesinde "ilahi aşk" anlayışının egemen olmasına tesir etmiştir. Bu iki ismin yanı sıra İbrahim bin Edhem, Üveys-i Karânî, Cafer-i Sâdık, Fudayl bin İyâd gibi büyük zatlar da bu dönemin önemli isimleridir. Bunlardan her biri tasavvufun herhangi bir özelliğine ağırlık vermiş ve tasavvuf düşüncesinin temelini atmışlardır. Tasavvuf anlayışının henüz tam olarak sistemleşmediği bu döneminde zahid bireyler, yaptıkları ibadetlerde, dünyadan

uzaklaşmalarında ve her türlü yaşantılarında, Allah'ın rızasını kazanarak cennete gitme, cehennem azabından kurtulma ve ilahi aşka kavuşma gayesi taşımaktaydılar.

Tasavvufun teşekkül dönemi olarak adlandırılan ikinci evre, sûfî ve tasavvuf kavramlarının kullanılmaya ve ilk sûfî isimlerinin duyulmaya başlandığı, tasavvufun müessese haline geldiği miladi 9.-10. asırları kapsar (Türer, 2018, s. 109-124; Yılmaz, 2017, s. 104-105). Bu dönemde çeşitli tekkelerin kurulmasıyla birlikte Zünnûn-ı Mısrî, Bâyazid-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdadî, Hâris el-Muhasibî, Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî, Hallac-ı Mansur, Ebu Nasr es-Serrac, Abdülkerim Kuşeyrî, Ebu'l-Hasan Ali el-Hucvirî, Sülemî gibi sûfîlerin yaptığı sohbetler ve yazdıkları eserler tasavvufî düşüncenin daha geniş kitlelere ulaşmasını sağlamış ve bu oluşumun teorik ve pratik yanını oluşturmuştur. Her ne kadar tasavvuf düşüncesinde hızlı bir gelişme yaşansa da, tasavvufun doğru olup olmadığı, İslam'a uygun mu değil mi gibi tartışmalar ve sorular gündeme gelmiştir. İslamî ilimlerin yanı sıra felsefe ve mantık gibi alanlara da hâkimiyetiyle tanınan Gazalî'nin tasavvufa yönelmesi ve tasavvuf hakkında eserler yazması tasavvufla ilgili soru işaretlerinin ortadan kalkmasında ve tasavvufun İslam dünyasında yaygınlaşmasında önemli bir rol oynamıştır.

Tasavvufun kendine has bir yaşam tarzı olarak tarih sahnesine çıktığı bu dönemde, tasavvufî düşünce zühd hayatının yanı sıra giderek dıştan içe yönelmiş, ruhun yükselmesi ve Allah'a kavuşma gaye olmuş ve ruhen kemale ermenin yolları, kalp tasfiyesi ve nefs tezkiyesi (nefsin temizlenmesi) konuları araştırılmaya başlanmıştır. Bu dönemin dikkat çeken özelliklerinden birisi, tasavvuf adına aşırı sayılabilen öznel din anlayışının yaygınlaşması ve bunun sonucunda sûfîlerin hululilik[2] veya ibaha[3] ile suçlanmalarıdır (Öztürk, 2016, s. 157, 191). Dönemin ünlü sûfîlerinden olan Cüneyd-i Bağdadi, Ebu Nasr Serrac ve Ebu Bekr Kelâbâzî gibi sûfîler yazdıkları eserlerde Sünni akidenin temellerini anlatarak tasavvufun Sünni bir müessese olduğunu veya olması gerektiği savunmuşlardır. Bu çabaları sonucu Sünni tasavvuf teşekkül etmiştir. Bu dönemin psikoloji ilmi açısından önemli olan bir diğer özelliği de içsel yaşantının ileri bir düzeye taşınması ve bunun sonucunda sûfîlerin diğer insanların bilmediği tecrübelerle tanışmasıdır. Bu tecrübelerin öznel olması ve başkasına aktarılması

[2] Tanrının bazı kişi veya eşyaya girip tecessüm ettiğini, onun suretine girdiğini kabul etme (Öztürk, 2016, s. 99).
[3] Günah olarak değerlendirilen şeyleri yasak görmeme (Öztürk, 2016, s. 155).

hususunda zorluklar yaşanmasından dolayı şatahat (sûfînin kendinden geçtiği halde iken söylediği sözler), sekr (kendinden geçme hali), gaybet (zikir ve tefekkür sonucu kendinden geçerek dış dünya ile ilgili şuurunu kaybetme), huzur (Allah'ı kalbinde hazır bulma) gibi kavramlar ortaya çıkmıştır. Sûfîlerin sırları sadece ehline anlatmak gayesiyle sembolik dil kullanmaları neticesinde tasavvuf edebiyatı farklı bir boyut kazanmıştır.

Tarikat olarak ifade edilen üçüncü evre ise, tasavvufun sadece teorik planda kalmayıp, tarikatlar yoluyla pratik hayatta uygulama sahasına geçmiş olmasıdır. Bu dönem, 12. asırdan başlayarak, tasavvuf düşüncesinin büyük temsilcilerinin yetiştiği, medrese ve tekkelerin kurumsallaştığı günümüze kadar devam eder (Türer, 2018, s. 127-147; Yılmaz, 2017, s. 154-187). Abdülkadir Geylânî, Ahmed Rifâî, Ahmed Yesevî, Hacı Bektaş-ı Veli, Mevlanâ, Necmüddin Kübra, Şihabüddin Suhreverdî, Ebu'l-Hasan Şazelî, Ahmed Bedevi, Muhyiddin İbn Arabî gibi büyük zatlara dayandırılan tarikatlar 12. ve 13. asırlarda kurulmuştur. Bütün engellere ve önyargılara rağmen sûfîliğin gücü kırılmamış, bu dönemde daha görkemli olarak ortaya çıkmıştır. Bu iki yüzyıl sûfîliğin altın çağıdır ve bütün bilinen ve tanınan tarikatlar bu dönemle birlikte kurulmaya başlanmıştır. Büyük öğreti sentezlerinin oluştuğu bu dönemde tasavvufî düşünce, tasavvufî hayat, sûfîler ve tekkeler ekolleşmiştir. Bir şeyhe bağlılık temelinde kurulan tarikatlar örgütlenmiş; öğretiler, yöntemler, yaşam kuralları belirlenmiştir. Sonraki dönemde büyük sûfîlerin ortaya koydukları teorik ve pratik konular yorumlanmış; farklı tarikatlar, oluşumlar ve örgütlenmeler ortaya çıkmıştır. Günümüzde irili ufaklı yüzlerce tarikat resmi ya da gayr-i resmi olarak canlılığını sürdürmektedir.

İlk zamanlar bireysel bir yaşayış olan tasavvuf, 9. asrın ortalarından itibaren kurumsal olarak öğretilir hale gelmiş ve giderek kolektif bir özellik kazanmaya başlamıştır. Zühd ve tasavvuf hayatıyla meşhur olan zatlar etrafında zamanla sohbet halkaları oluşmuş; böylece bu tür meşhur zatlar etrafında ilk tarikatlar doğmaya başlamıştır (Türer, 2018, s. 89). Tasavvuf zamanla kendisine ait bir düşünce yapısına ve kurumlara sahip olmuştur. Bu kurumlar, tasavvufî idealin gerçekleşmesi için derli toplu ve belirli bir yöntem sunmuştur. Böylece müritlerle şeyhler arasında ilişki birtakım kurallarla belirlenmeye ve tasavvufî yaşayış için bir takım kurallar sistemi oluşmaya başlamıştır. Bireysel dindarlıktan kurumsal dindarlığa geçişle tasavvuf, gücünü dinle birlikte sosyo-politik yapılanmalarla etkili bir şekilde kullanmıştır. Ayrıca örgütlü

gruplarının da etkisiyle tasavvuf daha yaygın ve etkin bir hal almıştır (Kayıklı, 2011, s. 63). Böylece tasavvuf içsel ilerleme özelliğini kaybetmeden yeni bir hal alarak toplumsal, kurumsal ve örgütsel bir dinî yaşayış şekline evrilmiştir.

Tasavvufun kurumsal bir görünümü olan tarikatlarda şeyh kendine bağlı olanlarla birlikte cemaatini örgütler, öğretim yapar, yaşam ve zikir kurallarını koyar, önceki şeyhlere saygı ve sevginin sürmesini sağlar. Tarikatın içeriği ve özelliği şeyhin kişiliğiyle yakından ilişkilidir. Çünkü tarikatının genel yapısını oluşturan kural, usul, metod ve dinî uygulamalar şeyh tarafında belirlenip tavsiye edilirken mürid tarafından uygulanır (Nicholson, 2018, s. 87). Tarikat üyeleri çoğu zaman gizemli bir coşku içinde geçen *zikir* ve *semâ* gibi uygulamalar için bir araya gelirler. Üyeler ayrıca bağlı oldukları tarikatın kendine has zikir, adab-erkân, tavır, tutum, hatta kıyafeti yaşamaya ve yaşatmaya gayret ederler. Bu uygulama ve özelliklerin bir grup bilincinin ve grup aidiyetinin oluşmasında son derece önemli olduğu söylenebilir.

Tasavvuf İslam'a özgü bir yaşayış olmakla beraber İran ve Hint felsefelerinin de buna tesir ettiği ifade edilmektedir (Eraydın, 2016; Türer, 2018). Hatta Budizm felsefesinin Bâyazîd-î Bestamî ve Hallâc-ı Mansûr gibi önemli İslam mutasavvıflarını etkilediği söylenmektedir. Nicholson (2018, s. 53, 63) tasavvufun bu iki geleneğin yanı sıra Yunan felsefesinden de büyük oranda etkilendiğini iddia etmiştir. Tasavvuf üzerinde çalışan araştırmacılar, tasavvufun insan tabiatının bir özelliği olduğunu, tarihi süreçte dinî hayat içinde çeşitli şekillerde ortaya çıkabileceğini ifade ederler. Eraydın'a (2016, s. 45) göre, Hindistan'da *Brehmen*, Mısır'da *Hermes*, Yunan'da *Fisagor*, *Sokrat* ve *Eflâtun meslekleri*, Yahudilik'te *Kabbalizm* ve Hristiyanlık'ta *Mistisizm* tasavvufun diğer din ve felsefelerdeki benzerleridir. Öte yandan tasavvufun bazı unsurları diğer mistik geleneklerdeki uygulama ve ilkelerle benzerlik göstermekle birlikte onların tamamen aynısı da değildir (Kayıklık, 2011). "Tasavvuf, Kuran ve sünnet doğrultusunda ortaya çıkan amel ve itikadı, kuvveden fiile, kâlden hâle tebdil olarak ifade edilmiştir (Eraydın, 2016, s. 45)."

5.2. Tasavvufun Gayesi

Birçok düşünür tasavvufu İslam mistisizmi olarak ifade eder. Ancak bu düşünürler mistisizmi belli bir dinî gelenekten bağımsız, evrensel bir olgu olarak ele alır (Eraydın, 2016; Nicholson, 2018). Nicholson ilk dönem sûfîlerin zikrettiği 78 tasavvuf tanımını tasnif etmiştir. Bu tanımlar Allah ile beraber olma, Allah dışında her şeyi terk etme, kalbi beşeri kirlerden ve nefsin afetlerinden temizleme, bütün yüce ahlaklara sahip olma ve bütün kötü huylardan uzak durma gibi ortak temalarda buluşmaktadır (Nicholson, 2018, s. 64-73). Çok sayıda tanımının olmasıyla birlikte tasavvuf genel olarak "*Dinin kurallarının belirli yol ve yöntemler izlenerek derunî tecrübelerle idrak edilmesi ile insanı hakikate ulaştıran bir yaşayış biçimidir*" şeklinde tanımlanır (Kayıklı, 2011, s. 45).

Tasavvuf, dinin emirlerine teslimiyeti, Allah'tan başka her şeyden yüz çevirmeyi ve ahlâkî yükselmeyi kapsayan süreçte gerçekleşen bir yolculuktur. Bu yolda olan kişilere ise *sûfî* (bazen de derviş) denilmektedir. Bu yolculuğun temel amacı, Allah ile insan arasındaki bütün engelleri kaldırmak, insan ruhunu ahlâken yükseltmek ve kötü hasletlerden arındırmak ve insanı alışkanlık ve önyargılardan arındırıp "*insan-ı kâmil*" özellikler ile donatmaktır (Ayten ve Düzgüner, 2017; Nicholson, 2018; Türer, 2018). Bu tür dindarlıkta insanın inandığı, bağlandığı, teslim olduğu, benimsediği değerleri gönülden yaşaması esastır.

Tasavvuf, insana kendi benliğini anlamaya yönelik içsel ve doğrudan bir yol sunar. Bu yol vasıtasıyla, varoluşsal sorulara felsefî ve kuramsal açıdan değil, tecrübe yoluyla cevap verilmeye çalışılır (Kayıklık, 2011, s. 205; Yılmaz, 2017, s. 20-21). Bu yola giren birey kendi içinde yaptığı çeşitli yolculuklarla ve varoluşuna ilişkin çeşitli içgörülerle Yaradan'ı ile bir olmaya, içindeki tanrısal özü ortaya çıkarmaya çalışır. Deneyim ve tecrübeye dayanmasından dolayı, tasavvuf "hal ilmi" olarak da anılmaktadır (Yılmaz, 2017, s. 20). Haller salikin/sûfînin anlık olarak idrak ettiği geçici tecrübelerdir. Bu tecrübelerin bir veya bir kaçı kalıcı hale geldiğinde makama dönüşür.

Allah'a yakın olma, dinî pratikleri derin bir kavrayışla yaşama ve Allah'ın rızasını kazanma gibi hedefleri (Öztürk, 2016, s. 51) gerçekleştirmede en temel konulardan biri nefis ve onun terbiyesidir. Sûfî yalnızca ibadette değil, günlük

ilişkilerde de kendini bilerek, kendi istek ve çıkarlarını gemleyerek, eline-diline-beline hâkim olarak davranmalıdır. Tasavvufî gelenekte şerrin kaynağı, kötülüğün temeli, kötü huyların ve çirkin fiillerin ortaya çıkmasının sebebi olarak görülen nefsle mücadele esastır (Ayten ve Düzgüner, 2017, s. 51; Kayıklık, 2011, s. 94). Dolayısıyla sûfînin başlıca görevi, nefsin heva (istek, meyil) ve heveslerine karşı koyarak kendisini nefsin hâkimiyetinden kurtarıp ruhun aydınlığına çıkarmak için çaba sarf etmektir.

Sûfîler Allah'a yakın olmak ve arınmak için '*seyr ü sülûk*' (manevi yolculuk) olarak adlandırılan bir eğitim sürecinden geçerler. Tasavvufî terbiyenin başlangıç noktası ile bitişi arasındaki manevi yolculuk olan seyr ü sülûk sürecinde sûfînin bütün faaliyetleri şeyhin izin ve kontrolüne tabidir. Nefsin kötülüklerinden arınmaya koyulmuş mürit, bağlı olduğu şeyhin gözetiminde çeşitli uygulamaları yerine getirmek durumundadır. Çok daha fazla çeşitlilik gösterse de genel olarak mürit, önce tövbe, takva (günahlardan korunma), zühd (varlık ve yokluğa değer vermeme), fakr (sadece Allah'a ihtiyaç duyma), sabır, şükür, tevekkül (Allah'a güvenme), kanaat ve mücâhede (nefsin arzularına karşı savaşma) ile manevî yola giriş yapar. Daha sonra bu manevî ve aşkın dünyaya girmek için birtakım ödevleri yerine getirmesi gerekir. Bu hal ve makamları hakkıyla geçen ve uygulamaları hakkıyla yerine getiren birey ruhî aydınlanma yaşar ve sırlara ulaşır (Eraydın, 2016; Nicholson, 2018).

Tasavvufun gayesi genel olarak Allah'ın rızasını kazanmak ve sonsuz mutluluğa ulaşmak için nefsi temizleme ve terbiye etme, ahlakı güzelleştirme ve kendini bilmedir. İnsan tabiatının yapısı, nefsin tezkiyesi, ahlakın yüceltilmesi ve manevi yükseliş tasavvufun asıl konularıdır. Bütün mutasavvıflar tasavvufun gayesinin insanı kötü ahlaktan ve çirkin huylardan uzaklaştırmak, güzel vasıflarla süslemek ve insanı-kâmil yetiştirmek olduğunda ittifak etmekle birlikte, bunları gerçekleştirme noktasında ayrılırlar. Bu ayrılıklar farklı tarikatların oluşmasının temelini oluşturmuştur.

Tasavvufun hem kişisel anlamda bir dinî yönelimi ve arınmayı içermesi hem de kurumsal ve örgütsel olarak bir teşkilatı ya da grubu ifade etmesi, onun bireysel ve kurumsal dindarlığa son derece iyi bir örnek teşkil etmesini sağlamaktadır. Bunun da psikoloji literatüründe az rastlanır bir durum olması hasebiyle tasavvufu üzerinde durulması gereken bir konu haline getirdiği söylenebilir. Tasavvufî yaşayışın insan psikolojisi üzerindeki etkileri araştırılırken ele alınması gereken en önemli konu ise

tasavvufun benliğe bakış açısıdır. Tasavvufta temel amaç bireysel gelişimi ve arınmayı sağlamaktır. Bu amacın gerçekleşmesi ancak benliğin dönüşümüyle mümkündür. Tasavvuf göre, benlik bazı uygulamalar yoluyla çeşitli aşamalardan geçerek bir değişim ve dönüşüm geçirir. Her bir aşamada bireysel gelişime ve arınmaya bir adım yaklaşılırken ölüm korkusu gibi dünyevi duygu ve düşüncelerden de uzaklaşılır. Konumuzla bağlantılı olması nedeniyle tasavvufun benlik anlayışı aşağıda tanıtılacaktır.

5.3. Modern Psikolojinin Benlik Anlayışına Karşı Tasavvufun Benlik Anlayışı

İnsanlık tarihi boyunca hemen her öğretinin insan hakkında söyledikleri olagelmiştir. Bu öğretilerin ortaya çıktığı coğrafya, tarihsel süreç ve beslendikleri dinî veya seküler dünya görüşleri onların insanla alakalı fikirlerinde çeşitlilik yaratmıştır. Kuzey Amerika başta olmak üzere Batı'nın ideolojik ikliminden beslenen modern psikoloji, benlik kavramı üzerinden evrensel olduğunu iddia ettiği birtakım açıklamalar ortaya koymuştur. Bu bölümde ilkin, modern psikolojide önemli bir yer edinen araştırmacıların ve kuramların benlik konusundaki anlayışları özetlenecektir. Sonrasında dinî bir yaşayış biçimi olan tasavvufun kendisine özgü benlik modeli aktarılacaktır.

5.3.1. Modern Psikolojide Benlik

Psikolojinin ayrı bir bilim dalı olarak ortaya çıkmasından günümüze üzerine en fazla yazılıp çizilen konuların başında benlik (*self*) gelmektedir. Benlik karmaşık doğasından ötürü farklı araştırmacılar tarafından farklı şekillerde kavramsallaştırılmıştır. Günümüzde genel olarak benlik kavramı iki şekilde tanımlanır. Birinci yaklaşım benliği, bireyin kendisiyle ilgili sahip olduğu bilgi ağını birbiriyle bütünleştiren semantik bir çekirdek yapı olarak tanımlarken, diğer yaklaşım bireyin kendisi ile ilgili bilgileri zihninde gruplandıran ve sınıflandıran bir şema olarak tanımlar (Bilgin, 2007, s. 11-12). Her iki yaklaşımın ortak noktası benliğin, kişinin kendisi hakkında sahip olduğu algı, duygu ve inançlarının, görüş ve görünümünün zihinsel bir temsili olduğudur. Bu zihinsel temsilde kişinin kimliğine ve kim olduğuna ilişkin cevaplar bulunur.

Benlik kavramının psikolojide ele alınmasına öncülük eden isimlerden biri olan William James (1890, s. 293-333), benliği, kişinin kendisini sadece bedeni ve psişik güçlerle değil, evi, eşi, çocukları, ataları, arkadaşları, kıyafetleri, şöhreti, eserleri ve mal varlığı açısından tanımladığı her şeyin toplamı olarak görmüştür. James, ayrıca benliğin birbirini tamamlayan ve etkileyen dört yönü olduğunu belirtmiştir; maddesel benlik, sosyal benlik, ruhsal benlik ve saf ego. *Maddesel benlik (material self)*, kişinin kendisini fiziksel ve maddi şeylerle tanımlamasını ifade eder. Kişinin fiziksel yapısı, elbiseleri, evi, parası onun maddesel benliğini oluşturur. Yakın ailemiz de maddesel benliğimizin ve bedenimizin bir parçasıdır. Babamız ve annemizden, eşimiz veya çocuğumuzdan her hangi biri öldüğünde, benliğimizin bir kısmı da gider. *Sosyal benlik (social self)*, kişinin yakın aile çevresinden geniş topluluklara kadar varan sosyal yaşamında etkileşimlere girmesini ve bu etkileşimlerde taktığı maskeleri ve üstlendiği rolleri içerir. Örneğin kişi ailede baba/anne, okulda öğretmen, ikili ilişkilerde kadın/erkek, dinî bir bağlamda dindar rolünü üstlenebilir. Bir insan onu tanıyan ve zihninde onun görüntüsünü taşıyan bireyler sayısınca farklı sosyal benliklere sahiptir. Birey genelde içinde bulunduğu farklı grupların her birine farklı bir tarafını gösterir (James, 1890, s. 295). *Ruhsal benlik (spiritual self),* içsel veya sübjektif varlığımız, psişik yeti veya eğilimlerimiz açısından kendimizi nasıl algıladığımızı ve değerlendirdiğimizi ifade eder. Benliğimizin bu yönü yeteneklerimizi, inançlarımızı, ilgilerimizi, tutumlarımızı kendi içimizde kişisel olarak değerlendirme biçimimizi içerir. *Saf Ego (pure Ego)* ise kişiye bireysel kimlik, birlik ve süreklilik duygusu veren, bireyin varlığının bilincinde ve farkında olmasını sağlayan benliğin varoluşsal yönüdür. Saf Ego, geçmiş, şimdiki ve gelecekteki benliklerimiz arasındaki sürekliliği sağlayan şeydir. Tutarlı bireysel kimlik algısı, sürekli bir bilinç akımından doğar. James saf Egonun ruh veya zihin olarak düşündüğümüzle aynı olduğuna inanmıştır.

James (1890, s. 401-402), benliğin bu dört yönünün iki bileşeni temsil ettiğini savunmuştur. Saf egonun bilen benlik (diğer bir ismiyle "I") bileşenini; maddesel benlik, sosyal benlik ve ruhsal benlik yönlerinin ise bilinen benlik (diğer bir ismiyle "Me") bileşenini oluşturduğunu ifade etmiştir. *Bilen benlik (yani, "I"),* aktif olarak algılayan ve düşünen benliğin bir parçası ve öznesi iken; *bilinen benlik (yani, "Me"),* kişinin düşüncelerinin ve algılarının bir nesnesi olan benliğin bir parçasıdır. Bilinen benlik durumunda, bir kimse kişisel deneyimlerini tarif ederken, ayrı bir nesne veya

birey olarak düşünülebilir. Bilimin konusu olabilecek benlik boyutunun ise, nesne konumunda olan bilinen benlik olması gerektiğini ileri sürmüştür. Bireyin kendisiyle ilgili düşündüklerinin ve hissettiklerinin toplamını ifade eden bu benlik türü, modern sosyal psikolojide benlik-kavramı olarak adlandırılmaktadır.

Psikoloji tarihinde en ses getiren benlik kavramsallaştırması Sigmund Freud tarafından yapılmıştır. Freud, kişilik örgütlenmesini açıklayan yapısal bir model geliştirmiştir. Freud ilkin zihnimizin bilinç, bilinçöncesi ve bilinçdışı olmak üzere üç bölgeden oluştuğunu iddia etmiş, ancak daha sonra bu ayrımın pratik sonuçlar için yetersiz ve elverişsiz olduğunu belirterek her bireyde uyumlu bir zihinsel süreç organizasyonu olduğu fikrini ortaya atmıştır (Freud, 1960, s. 8).

Yapısal kişilik modeli olarak ifade edilen bu görüşe göre, kişiliğimiz birbiriyle dinamik bir ilişki içinde olan "id" (alt benlik), "ego" (benlik) ve süperego (üst benlik) olarak adlandırılan üç ana sistemden oluşur. Doğuştan getirilen bilinçdışı içgüdüsel dürtülerden oluşan "*id*", kalıtımla insana geçen temel ruhsal aygıttır. Biyolojik yapımızı oluşturan "id", gerçeklikle bağlantısı olmadığından haz ilkesine göre hareket eder ve cinsel enerji kaynağıdır. Dolayısıyla sürekli zevk peşinde koşar ve anında doyum ister. Çocuğun kişilik yapısı yaşamının ilk yılında "id"den oluşur. Çocuk olgunlaştıkça gerçek dünyanın kısıtlamalarıyla karşılaşır. Bu kısıtlamaları deneyimlemek kişiliğin bir diğer yapısı olan egonun oluşmasını sağlar. "Ego", gerçek dış dünyanın zihindeki temsilinin etkisiyle değişen "id"in bir parçasıdır, ancak "id"e egemen olan haz ilkesinin yerine gerçeklik ilkesi için çabalar. Dolayısıyla "ego", "id"in taleplerini toplumda kabul edilen normlar dâhilinde elde etmeye çalışır. "İd"in içinde olup bitenler tamamen bilinçdışında cereyan ederken, "ego" kısmen bilinç kapsamında hareket eder. "Ego", tutkuları içeren "id"in aksine akıl ve sağduyu olarak adlandırılabilecek şeyi temsil eder. Freud, "ego"nun "id" ile olan ilişkisini at ve atın üstün gücünü kontrol etmek zorunda olan sürücüsüne benzetir. Sürücü, atın gitmek istediği yere rehberlik etmek zorundadır. "Ego" da "id"den aldığı güç ile onu harekete geçirir (Freud, 1960, s. 17-20). "Süperego" ise, çocuğun aile içi dinamiklerde karşılaştığı engellenmeler sonucu yapılanmakta ve toplumdaki ahlaki kabullerin çocukluktan itibaren içselleştirilmesiyle meydana gelmektedir. Neyin doğru neyin yanlış olduğuna karar veren ahlaki sansürü uygulamaya çalışır ve iç dünyanın temsilcisidir. Kişiliğin ahlaki ve vicdani yönüdür (Freud, 1960, s.

32-33). “Süperego”, “id”den gelen dürtüleri bastırmaya ve “ego”yu ahlaki amaçlara yöneltmeye çalışır.

“Ego”, önemli işlevlerle görevlendirilmiştir. O, “id” ile “süperego”nun yanı sıra gerçek dünyanın çatışan talepleri arasında bir yürütücü olarak hareket eder. Kişinin biyolojik yapısında var olan içgüdüsel dürtüler, zorunlu ve toplumsal yaşam normlarıyla bir çatışmaya girerek “ego” tarafından bir denetim altına alınır. “Ego” algısal sistemle olan ilişkisi sayesinde zihinsel süreçlere zaman içinde bir düzen verir ve onları 'gerçeklik testi' olarak sunar (Freud, 1960, s. 57-60). “İd”, “ego” ve “süperego” kişiliği oluştururken ayrı ayrı parçalar olarak değil bir bütün halinde işler. Farklı ilkelerle çalışan bu yapılar, normal koşullarda “ego”nun liderliğinde uyumlu olarak çalışır. Bu uyum ve denge bozulduğunda bu yapılardan biri güç kazanır ve diğerlerinin zararına işler. “Ego”nun, “id” ve “süper-ego” karşısındaki konumu, bireyin kişiliğinin kontrol altına alınıp, doğru yönde ehlileştirilebileceğini göstermektedir. Son yıllardaki psikanalitik çalışmalar, sağlıklı bir “ego”nun gelişimine odaklanmıştır; böylece ego’nun genel olarak id, süper ego ve dış gerçeklikten gelen baskılarla daha iyi mücadele edebilmesi hedeflenmektedir. Freud’un zihnin tek boyutlu ya da homojen olmadığı konusundaki temel fikri, psikoloji alanında önemli gelişmelere yol açmış, kendinden sonra gelen birçok psikoloji araştırmacısı için esin kaynağı olmuştur.

Öte yandan, Freud’un psikoloji alanındaki benlik çalışmaları üzerindeki tesiri ilerleyen yıllarda azalmıştır. 1980’lerde psikolojide benlik konusuna önemli bir diğer katkı kültürlerarası psikoloji alanında çalışan psikoloji araştırmacılarının araştırmalarından gelmiştir. Kültürlerarası psikoloji alanında çalışan araştırmacılar, benliğin kavramlaştırılmasında egemen olan yaklaşımların, Batı toplumlarına özgü bireyci benlik anlayışını içerdiğini öne sürmüşlerdir. Bu araştırmacılar ayrıca benliğin farklı kültürel ortamlarda farklı şekiller alacağını iddia etmişlerdir. Markus ve Kitayama (1991) yaptıkları geniş çaplı bir taramada farklı benlik yapılarının oluşmasında kültürün son derece önemli bir rol oynadığını göstermişlerdir. Bireyci değerlerin egemen olduğu kültürlerde (örn., ABD ve Batı Avrupa kültürel geleneklerine dayanan toplumlar) insanlar kendilerini tanıtırken, ilk başta kişilik özelliklerine, yeteneklerine ve tercihlerine başvururlar ve kendilerini özünde diğerlerinden ayrı, kendine özgü bir birey olarak görürler. Bu tür kültürlerde yetişen ve içsel ve ayırt edici kişisel özelliklere vurgu yapan bireylerin *bağımsız benlik kurgusu*na sahip oldukları ifade edilmiştir (Markus ve

Kitayama, 1991, s. 226). Batı kültürünün bireyci görüşüne karşılık, toplulukçu kültürlerde (örn., Japon, Kore, Hint ve Türkiye) büyüyen bireyler kendilerini tanıtırken, ilk başta ilişkilerdeki rollerine ve önemli grup üyeliklerine vurgu yaparlar. Bu tür toplumlarda birey kendisini etrafını çevreleyen sosyal ilişkinin bir parçası olarak görür; statüler, roller ve ilişkiler gibi dışsal özellikler ile tanımlar. Bu benlik modelinin temel özelliklerini diğer bireylerle olan ilişkiler ve sosyal bağlılıklar oluşturduğundan buna *karşılıklı bağımlı benlik kurgusu* denmiştir (Markus ve Kitayama, 1991, s. 226).

Kağıtçıbaşı (2012) birbirinden ayrı ve zıt kutuplar olarak değerlendirilen bu iki benlik kurgusuna çeşitli eleştiriler getirerek üçüncü bir tür benlik yapısı önermiştir. Japonya ve Türkiye gibi toplulukçu kültürlerdeki hızlı ekonomik gelişme ve kentleşmeyle birlikte her ne kadar özerkliğe değer verme artsa da karşılıklı bağımlılık devam etmektedir. Kağıtçıbaşı (2012), özellikle gelişmekte olan toplumlarda hem kendi başına karar verebilen ve yetkin olabilen hem de diğer bireylerle ilişkisini devam ettirebilen *özerk-ilişkisel benlik kurgusunun* olduğunu öne sürmüştür. Bu benlik yapısı bir yandan özerkliği, diğer yandan da ilişkisel eğilimi içinde barındırmakta ve eşzamanlı olarak bireyci ve toplulukçu özellikler taşımaktadır. Özerk-ilişkisel benlik; bağımsızlık, bağlılık, özerklik ve ilişkisellik arasında bir denge oluşturmaktadır. Geniş sosyal ve kültürel süreçlerin benliği şekillendirmesiyle oluşan bu farklı benlik kurguları bireylerin algılarını, bakış açılarını, tutumlarını, tercihlerini, duygularını hatta hangi tür görevlerde başarılı olacaklarını etkilemektedir (Markus ve Kitayama, 1991). Kültürlerarası çalışmalar benliğin sabit bir yapı olmaktan ziyade kültürel ve sosyal etmenler tarafından şekillenebildiğini göstermeleri açısından büyük önem arz etmektedir.

Benlikle ilgili açıklayacağımız son psikolojik yaklaşım hiyerarşik benlik modeli olacaktır. Hiyerarşik benlik modeli, benlik sistemini bireysel benlik, ilişkisel benlik ve kolektif benlik olmak üzere üç ana bileşene ayırır (Sedikides, ve ark., 2013). *Bireysel benlik (individual self)*, bir kişinin benzersizliğini temsil eder. Bu benlik bileşeni, kişiyi diğerlerinden ayıran ve farklılaştıran niteliklerden (örn., kişilik özellikleri, tercihler, beceriler, yetenekler, ilgi alanları, hedefler) oluşur. Diğer insanlardan ayrı ve bağımsız olan benliktir. *İlişkisel benlik (relational self),* yakın ilişkilerden (örn., arkadaşlık, romantik ilişki, ebeveyn-çocuk ilişkisi) türetilen benlik bileşenidir. Bu benlik türü, birbiriyle samimi ilişkiler içinde olanlar tarafından paylaşılan ve kişinin ilişkilerindeki rollerini ve konumunu tanımlayan niteliklerden oluşur. Bu nitelikler kişinin ilişkisini

diğer insanların sahip olduğu ilişkilerden ayırır. İlişkisel benlik, önemli ilişki partnerlerine bağlanmaya dayanan benliktir. *Kolektif benlik (collective self)*, değerli olarak görülen sosyal gruplara üyelikten türetilmesinin yanı sıra bu gruplarla olan benzerliği ve bağlılığı temsil eder. Bu benlik bileşeni, iç-grup üyeleri arasında paylaşılan ve iç-grup içindeki rolleri tanımlayabilen niteliklerden oluşur. Bu nitelikler kişinin iç-gruplarını ilgili veya muhalif dış-gruplardan farklılaştırır. Kolektif benlik kısaca önemli addedilen gruplarla özdeşleşmeye dayanan benliktir (Sedikides ve ark., 2013, s. 237).

Hiyerarşik benlik modeline göre, sosyal doğaları bir olan bu benlik bileşenlerinin tümü önemli ve anlamlıdır ve hem psikolojik hem de fiziksel sağlık ile ilişkilidir. Ancak benliklerin her biri eşit derecede yaşamsal ve anlamlı olmayabilirler. Benliklerden biri insan deneyimi için daha merkezi olabilir, benlik sistemin motivasyonel özüne daha yakın olabilir ya da benliğin psikolojik "ana üssü"nü daha iyi yansıtabilir. Araştırmacılar bundan yola çıkarak benlik sisteminin motivasyonel gücünün üç aşamalı bir hiyerarşisini önermişlerdir. Bu bakış açısı, bireysel benliği motivasyonel olarak birincil kabul eder. Benlik sisteminin motivasyonel özü olan bireysel benlik üçlü hiyerarşinin tepesinde yer alır. Bireysel benliği hemen yakınında bulunan ilişkisel benlik piramidal yapı içinde takip eder. Kolektif benlik ise üçlü piramidal yapının en altında ilişkisel benliği izler (Sedikides ve ark., 2013, s. 267-270). Bireysel benliğin konumu, ilişkisel ve (özellikle) kolektif benlikten daha yüksekken, ilişkisel benliğin konumu ise kolektif benlikten daha yüksektir. Bireysel benlik, diğer iki benlik üzerinde düzenleyici, dengeleyici bir etki uygulayabilir.

Yakın tarihimizde gelişen çok sayıda kuram ve yaklaşım her ne kadar benlikle ilgili çok sayıda kavramsallaştırma önerdiyse de günümüzde halen benliğin yapısı hakkında kesin bir bilgiye ve sonuca ulaşılamamıştır; belki de asla ulaşılamayacaktır. Aslında insanoğlu bilinmeyen bu varlık üzerinde uzun zamandır düşünmektedir. Yaşadığımız toplumu ve kültürel yapıyı derinden etkileyen İslamiyet de benlik konusuyla derinden ilgilenmiştir. Gelecek bölümde tasavvufî düşünce ve akımının benlik hakkındaki görüşleri aktarılacaktır.

5.3.2. Tasavvuf Bakış Açısından Benlik

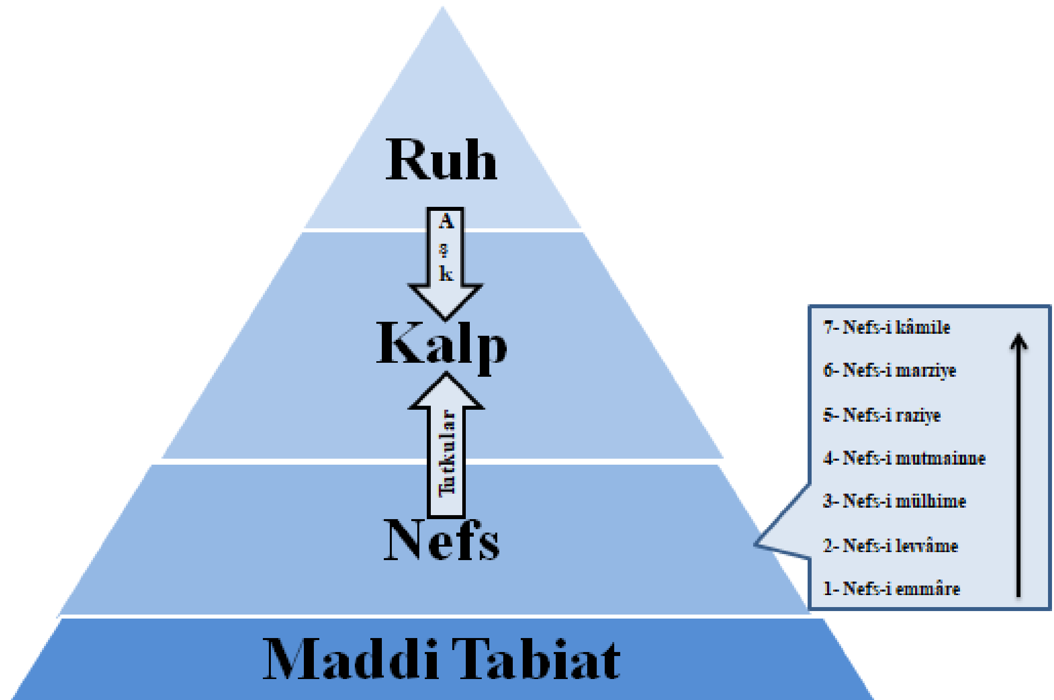
"Bilmek istersen seni,
Can içre ara canı.
Geç canından bul ânı,
Sen seni bil, sen seni."

(Hacı Bayram-ı Veli)

Genelde İslam özelde ise tasavvuf insanın birbirine zıt iki potansiyele sahip olduğunu belirtir. Bir yandan insanın en güzel şekilde yaratıldığı ve yeryüzünün halifesi olduğu vurgulanırken diğer yandan aşağılık ve şerre yatkın olarak yaratıldığı vurgulanmaktadır (Miskeveyh, 2006, s. 19-20; Yılmaz, 2017, s. 305). Dolayısıyla insan yukarıların en yukarısına çıkabileceği gibi aşağıların en aşağısına da düşebilir. İnsanın bu özelliğinden yola çıkan tasavvuf, insanın kendisini tanımasıyla, diğer bir ifadeyle "kendisini bilmesi"yle kurtuluşa ereceğini savunur. Çünkü sûfîler "*Kendini bilen Rabbini bilir*" hadisinde geçen anlamı hakikat olarak benimsemişlerdir. Bu yüzdendir ki, tasavvufun önde gelen isimleri kendini bilmeye aşırı bir önem atfetmişlerdir. Kendini bilmek ile kişinin duygu, düşünce ve davranışlarının altında yatan motivasyonlarını, zayıf ve güçlü yanlarını, iyi ve kötü eğilimlerini, benliğini oluşturan parçaları ve onu insan yapan özellikleri bilmesini kastederler (Gürses, 2019, s. 36). Sûfîler kendini bilen rabbini de bilir hadisine insanın rabbin bir parçası olduğunu, dolayısıyla kendini (nefs) bilen rabbini de bilmiş olduğu için çok önem verirler. Onlar bu hadisi "biz ona kendi ruhumuzdan üfledik (Kur'an, 21/91)" ayeti ve "Allah insanı rahmanın suretinde yarattı" hadisi ile birlikte okuyarak insandaki ulûhiyet yönünü keşfetmeye gayret etmişler.

İslam'ın manevi ve deruni boyutu olan tasavvuf, bin yılı aşkın bir literatürün ürünü olan kendine has bir benlik anlayışı ortaya koymuştur. Tasavvuf nefs kavramından hareketle çok boyutlu, değişime ve dönüşüme açık bir benlik anlayışı geliştirmiştir. Modern psikolojinin benliği ifade eden kavramlarından her biri, nefsin bir yönüne, bir boyutuna, bir özelliğine ya da bir aşamasına tekabül eder. Nefs terimi bu psikolojik kavramların tamamını kapsayacak ve onlarla ilgili süreçlere ve yapılara sahip olacak kadar geniş bir kavram olarak ele alınmıştır.

Tasavvufî bakış açısına göre insanın tabiatı diğer bir ifadeyle psişesi *nefs, kalp* ve *ruh* olarak adlandırılan üç temel yapıdan oluşmaktadır (Frager, 2003, s. 28; Nurbahş, 2011, s. 19). Bu kavramlar tasavvufun teknik terimleri olarak kullanılır ve her biri günlük konuşmadan farklı manalar taşımaktadır. İnsan benliğin kötü ve olumsuz yönünü nefs temsil ederken, iyi ve olumlu yönlerini ruh temsil eder. Hacı Bayram-ı Veli yukarıdaki beytinde bu ayrımla tutarlı bir şekilde biri nefs dediğimiz insana özgü 'ben', diğeri ruh dediğimiz ilahi 'ben' olmak üzere iki benden bahsetmektedir. Kalp ise, nefs ve ruh arasındaki ilişkide organize edici bir vazife görmektedir. Tasavvuf bakış açısında benlik, "*merkez konumdaki kalbin, nefs-ruh dengesini kurduğu, davranış ve tutumların buna göre belirlendiği insani* örüntü" olarak tanımlanmıştır (Kayıklık, 2011, s. 116). Bu örüntü, şekil 2'de görüleceği üzere, insan benliğinin manevi yükseliş ve gelişim aşamalarını içerir. Şekil 2 Nurbahş'tan (2011) uyarlanmıştır.



Şekil 2. Tasavvuf anlayışında insan benliğinin manevi yükselişi

5.3.2.1. Nefs

İnsan maddi tabiatı ile dünyaya gözlerini açar. Aile veya atadan kalıtım yoluyla alınan maddi tabiat, arzu ve ihtiyaçların kaynağıdır. Kişinin hayatta kalmak için sahip olduğu ilkel duygu ve davranışlarını (yeme, uyuma, cinsellik) kapsar. Şehvet ve saldırganlık gibi niteliklere sahip maddi tabiat, sosyalleşme sürecinin etkisiyle nefse dönüşür (Nurbahş, 2011, s. 21-23).

İslamî anlayışta nefs kavramı tamamen psikolojik bir kelime olarak değerlendirilmiş ve benliği oluşturan temel yapı olarak görülmüştür. Öyle ki psikoloji *ilm-i nefs (ilmu'n-nefs)* olarak anılır olmuştur. Nefs kelime olarak bir şeyin varlığı, kendisi, özbenliği, akıl, ruh, insan bedeni, ceset, kan, azamet, arzu ve kötü istekler gibi anlamlara gelmektedir. Kur'anî bir terim olarak "*beden ve ruhu içerecek biçimde insanın bütün varlığı, zâtı, ruhu ve kimliği, içsel hayatının bütünü*" anlamını taşımaktadır (Işıtan, 2014, s. 68). Sûfîlere göre nefs genellikle, insandaki kötü huy ve eğilimlerin, arzu ve öfke gücünün kaynağıdır. Sûfîler nefsi, şerrin kaynağı, kötülüğün temeli, kötü huyların ve çirkin fiillerin ortaya çıkmasının sebebi manasında kullanırlar. Ayrıca kibir, öfke, kin, kıskançlık, hırs, aç gözlülük ve yoğun fiziksel arzular gibi özelliklerle tarif ederler (Kayıklık, 2011, s. 93-94; Yılmaz, 2017, s. 306-307). Bu olumsuz anlamların yoğunlukta olmasına karşın tasavvuf anlayışında nefs, benlik yapımızın en kötü kısmı olarak başlayan, ancak tekâmül ettikçe insanı nihai mükemmelliğe ve "insan-ı kâmil" vasfına ulaştıran bir mekanizmadır (Frager, 2003, s. 29; Nurbahş, 2011, s. 24). Karanlık bir tabiatla birlikte nûranî bir karaktere de sahip olan nefs (Işıtan, 2014, s. 68), terbiye ve arınma süreciyle paha biçilmez bir alete dönüştürülebilecek yedi farklı düzeyden oluşmaktadır.

Nefsin en düşük mertebesi *nefs-i emmâredir* (kötülüğü emreden nefs). Bu nefs düzeyi, bizi manevî yoldan ayırmaya çalışan içimizdeki olumsuz güçlerin hepsinin toplamından ibarettir. Nefs-i emmâre cahil, kıskanç, hak hukuk tanımayan, günah/haram nedir bilmeyen, saldırgan, kibirli, şımarık, bencil ve riyakâr gibi niteliklere sahiptir. Kişi bu aşamada tamamen öfke, saldırganlık ve şehvanî arzuların (kuvve-i gadabiyye ve şeheviyye) tesirindedir (Nurbahş, 2011, s. 83; Türer, 2018, s. 123; Uludağ, 2016, s. 36). Bu hasletlerin kaynağı genellikle derin bilinçdışında yer alan egoist güdülerden oluşmaktadır (Frager, 2003, s. 29). Bu nefsin tesirinde olanlar her ne kadar dinin gereklerini yapıyor gibi görünseler de bunu kendi menfaatleri için yaparlar.

Sûfîler genelde nefsten söz ederken nefsin bu en alt düzeyini kastederler. Bu aşama ortalama insanın ve seyr ü sülûk'un ilk safhalarında nefsin tahakkümü ve kontrolü altında olan kişinin nefsini temsil eder (Nurbahş, 2011, s. 81-82).

Nefs-i emmârenin bir üst mertebesi olan *nefs-i levvâme,* günah ve kusurlarından ötürü sahibini kınayan nefstir. Bu düzeye ulaşan kişi, yaptığı kötülüklerin sonrasında pişmanlık duyar ve kendisini ayıplayıp tövbeye eğilim gösterir. Kişi ayrıca bir yandan kendisini sorgulayarak olumsuz tutum ve davranışlarından kurtulmaya çabalarken diğer yandan kötülükleri terk edip iyiliklere yönelmeyi arzular (Türer, 2018, s. 124). İnsan nefs-i emmârenin egemenliği altında kötü hasletlerinin farkında olmazken, nefs-i levvâmeye geçtiğinde kendi durumunu görmeye ve fark etmeye başlar (Frager, 2003, s. 86). Her ne kadar günahları kendisine itici gelse de, bunları tekrarlar, tövbe eder, yine yapar. Çünkü bu düzeyde birey doğruya yönelmekle birlikte halen şehvet, manevi gurur, ikiyüzlülük, dünyevi hazların peşinde koşma gibi eğilimler taşır, çelişik duygular arasında gidip gelir (Frager, 2003, s. 87). Manevi arınmanın ilk adımı olan nefs-i levvâme, kişinin yaptığı kötü şeyleri kabul etmesi, bu deneyimlerden ders çıkarması ve bunları yeniden yapmamaya motive olması gibi süreçleri içerir (Ayten ve Düzgüner, 2017, s. 69). Bu evrede, kişi alıştığı ben-merkezli yaklaşımının olumsuz etkilerini anlamaya başlasa da, henüz ondan kurtulacak ve onu değiştirecek yeteneğe ve güce sahip olamamıştır (Frager, 2003, s. 86).

Nefs-i mülhime, kişinin Allah'tan doğrudan aldığı *ilhama*[4] dayanarak hidayet ve dalalet arasında ayrım yapabildiği nefs mertebesidir (Nurbahş, 2011, s. 88). Tasavvuf yoluna giren salik öz disiplin uygulamalarıyla nefs-i levvâmede kendi doğasının farkına varıp kendisini kınarken, nefs-i mülhimede doğru ile yanlış arasında ayrım yapmaya başlar ve tüm kötülüklerden sakınarak iyi şeyler yapmaya yönelir. Kişi, gerçek tasavvuf yaşayışının başlangıcı olan bu mertebede her ne kadar elde ettiği ilhamın tadını, Rabbine ve yaratılanlara gerçek bir sevgiyi deneyimlese de çok savunmasız ve tehlike içindedir. Çünkü kritik bir dönüm noktası olan bu mertebede kişi kemal mertebesine ulaştığını düşünerek kibir, övülmeye düşkünlük, kendini önemli görme ve kendini yüceltme gibi tuzaklara girme tehlikesi içindedir (Nurbahş, 2011, s. 88). Kişi bu tuzağa kapılıp ilhamın kaynağının kendisi olduğuna inanırsa nefs-i emareye doğru geriye

[4] İçten gelen bir kılavuz sesi işitme (Frager, 2003, s. 90)

düşer. Bu düzeyde ibadet, dua, zikir ve diğer manevî uygulamalardan içsel olarak zevk alınmaya başlansa da olumsuz eğilimler eskisi kadar güçlü olmaya devam eder. Bu mertebenin temel özellikleri şükür, sabır, tahammül, kanaat, cömertlik, küçük şeylerle tatmin olma, Hakk'a teslimiyet, tevazu ve tövbe gibi vasıflardır (Frager, 2003, s. 89; Türer, 2018, s. 125). Bu mertebede salik ilham ile vesveseyi hala bir birine karıştırdığı için tehlikeli bir süreç geçirebilir. Bu yüzden süreçte salikin kendisini kontrol eden bir mürşid-i kamile ihtiyacı olduğu belirtilir. Beyazıd-ı Bistami o yüzden bu mertebedeki salikleri kast ederek "şeyhi olmayanın şeyhi şeytan olur" demiştir.

Nefs-i mutmainne, kişinin ilâhî aşkı kalbine yerleştirdiği, kalbin tatmin ve itminan olduğu ve sükûnet ve huzur bulduğu nefstir (Nurbahş, 2011, s. 91; Türer, 2018, s. 126). Önceki aşamalarda yaşamış olduğu çalışmaları çözen kişi, bu mertebede Hakk'ın yansımalarını deneyimlemeye başlar ve birtakım keşf ve kerametlere ulaşır. Bu mertebede nefsin kişiyi kötülük yapmaya kışkırtma hali sona erer, ancak hala nefsin olumsuz özellikleri anlık da olsa kişiyi etkileyebilir. Aslında bu durum manevi yükselişin hemen her düzeyinde süregider. Bundan dolayıdır ki, kişinin bir şeyhe (ya da mürşid vb.) tabi olması gerekir. Şeyh kişiyi nefsin tuzaklarına karşı uyarır ve ona rehberlik eder. Nefs-i mutmainne mertebesinde nefs, kalp derecesine ulaşır ve böylelikle ruh derecesine ulaşma kapasitesini elde eder (Nurbahş, 2011, s. 92). Nefs-i mutmainne Allah'a güvenme, sabır, adalet, dürüstlük, ilmiyle amel etme, rıza, şükür, ibadet, yakin, ihlas, huzur ve manevi zevk gibi niteliklere sahiptir (Frager, 2003, s. 93; Nurbahş, 2011, s. 92). Dinin emir ve yasaklarını içselleştiren birey bu aşamada dinini samimiyetle yaşar.

Nefs-i raziye, ister hayır olsun ister şer olsun kendisi ve başkaları için gerçekleşen her şeye tereddütsüz teslim olup rıza gösteren nefstir (Yılmaz, 2017, s. 236). Bu mertebe beşeri sıfatların yok olmaya başlandığı ve vahdete erişmeye kabiliyet kazanıldığı aşamadır. Diğer bir ifadeyle, kişinin kendisini kendisinde "fâni" kılıp "bekâ"da diriltmesidir. Nefs-i raziyede kişi normalde dünyaya baktığından çok daha farklı bakar ve devamlı Allah'ın rahmet, merhameti ve yardımıyla kuşatıldığını fark eder (Frager, 2003, s. 96). Kişi yalnızca kendi içine ve Allah'a odaklanır. Bu makamda kişi ihlas, istiğna, boş sözleri terk etme, daimi zikir, tefekkür, zühd, vera ve tevekkül gibi sıfatlara sahip olur (Frager, 2003, s. 97; Türer, 2018, s. 127). Nefs-i raziye ve marziyye mertebeleri kimi zaman aynı ve bir nefs mertebesi olarak sınıflandırılmıştır.

Çünkü biri gerçekten Allah'tan razı olduğunda Allah da ondan razı olur. Bu ikisi biri birinin ardılı olarak görülebilir.

Nefs-i marziye, Allah'ın kişiden razı olduğu nefs mertebesidir. Bu mertebede kişi Allah'tan razı olduğu gibi Allah da ondan razıdır. Bu makama ulaşan kişi eşyanın hakikatine ve ilahi sırlara vakıf olur. Kişi bu mertebede Allah'tan başka her şeyi terk etme, yaratılanlara iyilikle davranma, Allah'a yakınlık hissetme, Onun sıfatlarını tefekkür etme, Onun verdiklerine rıza ve marifetullâha (Allah'ı tanımak, bilmek) ulaşma gibi nitelikler kazanır (Türer, 2018, s. 127). Bu mertebede nefs ile ruh birleşir ve artık psişede hiçbir ikilem ya da zıtlık olmaz. İçsel mücadelenin ve çelişik duyguların yok olduğu nefs-i marziyede, hakiki anlamda bir birlik ve bütünlük gerçekleşir ve dünya bir ve bütün olarak algılanır. Bu mertebeye ulaşan kişi her şeyin Allah'tan geldiğini idrak eder ve hiçbir şeyden korkmaz (Frager, 2003, s. 98). Bu mertebedeki kişi şana, şöhrete, övgüye hiçbir ihtiyaç duymaz ve merhamet ve lütüf duyguları ile iyi davranışlar gibi ahlaki güzelliklere sahip olur (Kayıklık, 2011, s. 106).

Nefsin en üst düzeyi olan *Nefs-i kâmile (ya da sâfiye)* ise, kişinin en yüce makama ulaştığı, tam bir olgunluğa eriştiği, "kâmil" sıfatını kazandığı nefs mertebesidir (Türer, 2018, s. 127). Bu mertebeye varan kişi benliğinden tamamen sıyrılarak Allah'la bir olmuştur. Nefs-i kâmilede kişinin ruhî yönü cismî varlığına tam anlamıyla hâkim olmuş ve kişi bütün güzel sıfatları kendinde toplayarak adeta bir melek olmuştur (Türer, 2018, s. 127). Bu mertebeyle kişi ahsen-i takvim suretini alır ve yükseklerin en yükseğine erişir. Diğer bir ifadeyle, bireyin benlik kurgusu ruh mertebesine geçer. Bu mertebedeki kişi, manevi hazzı hisseder ve diğer insanlarla hoşgörü, bilgelik, alçak gönüllülük, gönül yüceliği gibi erdemler ile iletişime geçer. Nefsin bu nihaî dönüşümü nadir görülen bir başarı olduğundan, çok az insan bu aşamaya ulaşır (Frager, 2003, s. 30).

Tasavvuf anlayışı nefsi yok etme çabasından ziyade onu terbiye etme sürecini vurgulamaktadır. Nefsin doğasında bulunan günah işleme ve kötülük yapma eğilimi yok edilemez ya da kökü kazınamaz. Dolayısıyla tasavvuf yaşantısı insanda nefsin olumsuz eğilimlerini etkisiz ve işlevsiz hale getirerek ve ruhun aydınlığını hâkim kılarak değişimi ve gelişimi hedefler. Nefste yaşanacak bu değişim ve gelişim hem kişinin zihinsel ve duygusal çabasını hem de çeşitli uygulama ve aktiviteleri içeren davranışsal çabasını gerektirir. Bu çabalar nefsle mücadele olarak adlandırılır. Tasavvuf, nefsin

anlaşılması ve dönüşümü için güçlü ve etkili mücadele yöntemleri sunar. Bunlar arasında nefs tezkiyesi, nefs muhasebesi, öz-disiplin ve başkalarında kendini görme yer alır (Frager, 2003, s. 29). Bu yöntemlerin temel amacı nefsin isteklerini azaltarak onun beden üzerindeki hâkimiyetini kırmak ve ruhun hükümranlığını sağlamaktır. Sûfîler bu durumu daha açık anlatmak için nefsi yabani bir ata benzetirler. Nasıl ki eğitilmeden, itaat altına alınmadan yabani bir ata binmek tehlikelidir ama iyi eğitilirse binicisini amacına ulaştırır öyle de, nefs ancak terbiye edildiğinde ve disiplin altına alındığında kişiyi sahil-i selamete ulaştırır. Nefs dönüştükçe, daha çok Allah'a yakınlaşır ve dünyaya bağlılığı azalır. Nefsin bu şekilde düşük tabakalardan kemale doğru yükselişi, benlik güçlerinin işleyiş ve yapısında köklü bir değişim ve dönüşüm gerçekleştirir.

5.3.2.2. Ruh

Tasavvufun temel konusu insandır ve insanın kendisini bilmesidir. Tasavvufi anlayışa gör insan "ahsen-i takvim" üzere yaratılmıştır, yani maddi ve manevi olarak en güzel biçimde yaratılmıştır. Bu düşüncenin kaynağını "Ben Âdem'in yaratılışını tamamladığımda ona ruhumdan üfürdüm (Kur'an, 15/29; 38/72)" ayetleri oluşturmaktadır. Tasavvuf ehli bu ayetlerden yola çıkarak insandaki ilahi ve Rabbani tarafa işaret ederler. Bunu da "ruh" kavramı üzerinden yaparlar.

Sözlükte rüzgar, yel, koku, can, nefes gibi manalar taşıyan ruh, genel olarak iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisi, Allah'ın emrinde olan ve Allah'ın insana üflediği insandaki bilen ve idrak eden latifedir. İkincisi, kalpten fışkıran ve bedenin her tarafına yayılan varlığa canlılık veren latif bir cisimdir ("can" anlamında). Ruh ilahi bir latife olması hasebiyle tarifinin yapılmasının ve mahiyetinin bilinmesinin tam olarak mümkün olmadığı vurgulanmıştır (Işıtan, 2014, s. 73; Uludağ, 2016, s. 32). Ruhun mahiyeti ile ilgili bilgi Kur'an'da (17/85) şöyle geçer: "Sana ruh hakkında sorular sorarlar, deki ruh rabbinin emrindedir. Size az bir bilgi dışında bir şey öğretilmedi." Ruhun çeşitli anlamlarının olmasının yanında tasavvuf literatüründe esas alınan anlamı, Allah'ın insana kendisinden üflediği, insanla Allah arasındaki ontolojik bağı vurgulayan bir latife olmasıdır (Uyar, 2017, s. 90). Tasavvufa göre ruh, insanın ilahi olanla bağını kuran, bedensel yönüne sirayet etmiş manevi eğilimlerinin kaynağı olan, iyi yanını ifade eden bir kavramdır. Ruh ilahi bir latife olduğundan insan benliğinin maddeye bulaşmamış

yönü olarak görülür. Tasavvufun nihai hedefi ruhun kişinin kalbine yerleşip kalbi etkisi altına alarak benliğin ilahi ruhla bütünleşmesidir (Işıtan, 2014, s. 73).

Frager (2003, s. 110-111) ruhun madenî, nebatî, hayvanî, nefsanî (kişisel), insanî, sırlı ve sırların sırrı olmak üzere yedi yön ya da boyuttan oluştuğunu ve bunların tekâmül ilkelerine dayalı olarak gelişim gösterdiklerini belirtir. Ayrıca bu boyutlardan her birinin farklı bilinç düzeyini işaret ettiğini ve tasavvufun hedefinin bunlar arasında denge ve uyum sağlamak olduğunu iddia eder. Nurbahş (2011, s. 157) ruhu "insan nefsi kalbin ruhanî mertebesine veda ettiğinde ve daha yüksek bir âleme çıktığı veya ilerlediğinde ulaştığı" mertebe olarak tanımlamıştır. Ona göre ruhu harekete geçiren güç "ilahi cezbe" olan aşktır. Nurbahş (2011, s.163) aşkın işlevini ise şu cümleyle ifade etmiştir: "Aşk kalbe yol bulduğunda, kalbi Mutlak Oluş'a bağlayarak kişinin varoluş köklerini kurutur." Tasavvuf düşüncesinde aşk ancak nefsini kirlerden arındıran, kalbini arzu ve heveslerinden temizleyen kişinin kalbine girebilir. Şunu da ifade etmek gerekir ki, tasavvufta Allah'a ulaşmada iki yöntem kullanılır. Birincisi ruhu beslemek ve cilalamaktır. İkincisi ise nefsi tezkiye etmek ve kötülüğe sevk edecek gücünü kırmaktır. Bu, tarikatların nefsani ve ruhani olarak iki kısımda ele alınmasına neden olmuştur.

5.3.2.3. Kalp

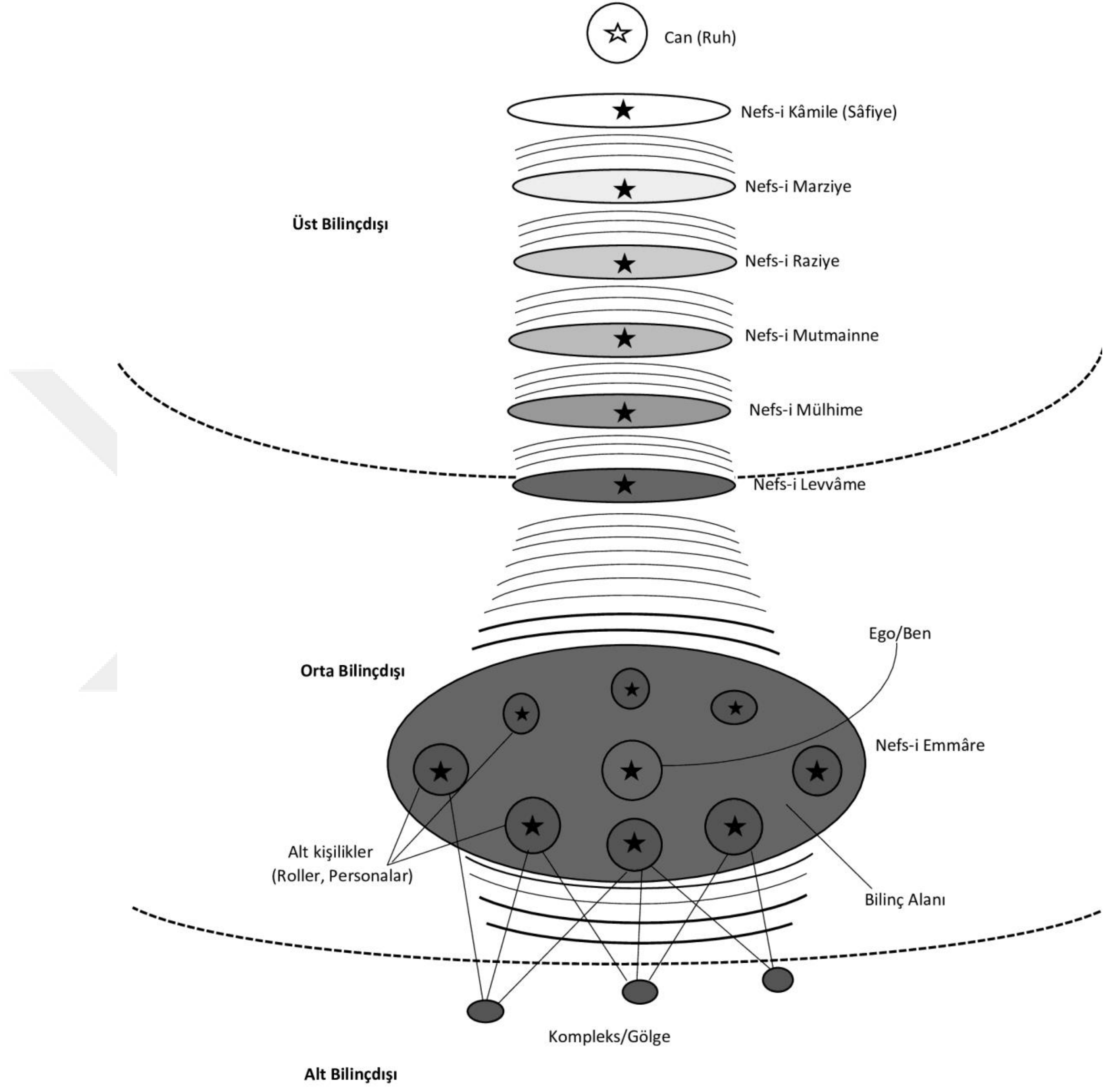
Sözlükte döndürmek, dönüştürmek, bir şeyi diğer bir şey haline getirmek, altını üstüne getirmek, yürek, akıl gibi anlamlara gelen kalp, genel olarak iki anlamda kullanılır. Bu anlamlardan ilki, yürek olarak da adlandırılan kozalak şeklindeki et parçasından oluşan bir organa verilen isimdir. İslami bir terim olarak, manevi yaşamın anlamlarının gerçekleştiği mekândır. Tasavvuf düşüncesinde kalp denince manevi kalp manasında kullanılan ikinci anlam anlaşılmaktadır (Işıtan, 2014, s. 71; Uludağ, 2016, s. 40; Uyar, 2017, s. 100). Maddi kalp ile manevi kalp arasındaki ilişkinin mahiyeti tam olarak bilinmemektedir. Ancak sûfîler maddi kalpten yola çıkarak manevi kalbin işlevine değinirler (Frager, 2003, s. 47; Nurbahş, 2011, s. 111). Nasıl ki maddi kalp vücudun merkezinde bulunur, vücudu düzene koyar, vücut için hayati işlevler görür; öyle de manevi kalp de vücudun merkezinde bulunur, manevi hayatı düzene koyar, ruhsal yaşam (psişe) için hayati işlevler görür. Maddi kalp vücuttaki diğer organlarla yakından ilişkili olup onları idare ettiği gibi, manevi kalp de nefs, ruh ve manevi

bütünlüğümüzü oluşturan diğer unsurlarla ilişki içinde olup organize edici bir vazife görür.

Tasavvuf düşüncesinde kalp, nefsle ruh arasında bulunan ve insanın hakikatini oluşturan bir cevherdir. Kalp aynı zamanda düşünce ve bilginin, his ve sezginin merkezi ve kaynağı olarak görülür (Uludağ, 2016, s. 41). Tasavvufun gayesi de şefkatli, merhametli, insaflı, yumuşak, duyarlı, yol gösterici ve düşünceli bir kalp geliştirmektir. Daha önce, ruhun bütün iyi hasletlerin kaynağı, nefsin ise bütün kötülüklerin kaynağı olduğuna değinmiştik. Nefs hırs, şehvet, öfke gibi duyguları içeren arzular ordusuyla hareket ederken, ruh aşk ordusuyla hareket eder. Bu iki güç arasında yer alan kalp, bu iki eğilimden galip olanın egemenliğine girer ve onu takip eder (Nurbahş, 2011, s. 106). Arzular ordusu komutasındaki nefsin galip gelmesi durumunda, ruhun emrinde olan kalp, artık, nefsin arzularına uygun şekilde düşünmeye ve hissetmeye başlayacaktır. Esasen bu durum, insanda bir gerilim hattı yaratır. Çünkü nefsin galebe çalması, insanın kendi özüne aykırı davranması anlamına gelir. Aşk ordusu komutasındaki ruhun galebe çalması durumunda, kalp ruhun isteklerine boyun eğer ve hakikati benimser. Nefsani arzular kalbi kirletir ve kalbin gerçek potansiyelinin ortaya çıkmasını engeller. Kalp temizlendiğinde ruhun özellikleri inkişaf eder, saflaşarak potansiyelini gerçekleştirir.

Kalbin temel görevi benlik yapımızı oluşturan unsurları sevk ve idaredir (Kayıklık, 2011, s. 114). Nefs ve ruh karşılıklı bir mücadele içerisindedirler. Her ikisi de diğerini kendi âlemine çekmeye çalışır. Kalp nefsten gelen arzu ve istekleri ruha, ruhtan gelen lütfu nefse taşıyarak nefs ve ruh arasında bir köprü ve uzlaştırıcı işlevi görür (Nurbahş, 2011, s. 106). Eğer nefs kalbe tamamen egemen olursa kişi arzu ve isteklerinin tahakkümü altına girerek hasta tabiatlı birine dönüşür. Bunun aksine eğer nefs kalpten tamamen soyutlanırsa bu sefer de insani fonksiyonlar ortadan kalkar. Dolayısıyla, kalp nefs ve ruh arasında iyi bir denge kurmayı başarırsa kişinin dengeli bir benlik oluşturmasına yardımcı olur (Kayıklık, 2011, s. 115). Kalp dengeyi koruyamadığında ona egemen olan gücü takip eder ve o gücün temel nitelikleri benliği yönlendirir. Farklı kaynaklardan uyarıcılar alan kalp bu uyarıcılardan kendisine egemen olan güce uygun bir "iç ses (hatır)" oluşturur ve bu iç sese uygun duygu ve davranışların gerçekleşmesini sağlar. Sonuç olarak, benliği oluşturan diğer unsurların durumları kalbin alacağı karara bağlı olduğundan kalp, benlik gelişimi konusunda merkezi bir konuma sahiptir.

Tasavvufla psikolojiyi harmanlayan bazı araştırmacılar psikanalizin benlik anlayışı ile tasavvufun benlik anlayışını birleştirmeye çalışmışlardır (Frager, 2003; Merter, 2014). Bu araştırmacılar psikanaliz başta olmak üzere tüm psikoloji ekollerinin benlik yapısından bahsederken yalnızca nefs-i emmareyi ve onun katmanlarını anlattıklarını iddia etmişlerdir. Bu araştırmacılar bilinç ve bilinçdışı süreçlere üst bilinçdışı (ya da yüksek bilinç) kavramını eklemişlerdir. Onlara göre; nefs-i emmare büyük oranda bilinçdışı iken tasavvufî pratik ve uygulamalarla ulaşılan nefs-i levvame orta bilinçdışında, nefs-i mülhime ve üstü ise üst bilinçdışında bulunmaktadır (bkz. Şekil 3). Bu araştırmacılar, nefsin nes-i levvame düzeyinden itibaren insanın yüce ve latif boyutlarını oluşturduğunu ve modern psikolojinin nefsin bu yapıları üzerinde bilgisinin olmadığını öne sürmüşlerdir. Merter (2014, s. 124) Batı psikolojisinin ayrıntılı olarak incelediği çekirdek bir ego, onun etrafında alt kimlikler ile bunların ilişki içerisinde oldukları alt bilinçdışı kompleksler ve gölgelerin olduğu temel bir yapının varlığını kabul eder. Ancak hem Frager (2003, s. 84-101) hem de Merter (2014, s. 123-150), bu yapının temelde nefs-i emmareyi temsil ettiğini, insanın tasavvuf yoluyla alt kimliklerden, komplekslerden ve gölgelerden arınarak nefsin her bir mertebesinde farklı bir benlik yapısı geliştireceğini savunmuşlardır. Nefsin her bir üst düzeyinde benlik, saflaşarak insanın içindeki ruh (can ya da yüksek benlik) potansiyelini gerçekleştirebilir.



Şekil 3. Psikodinamik açıdan nefsin potansiyeli (Merter, 2014, s. 123)[5]

[5] Şekli kullanmak için yazardan izin alınmıştır.

Tasavvufun benlik yapımızın değişebileceği fikri, aslında kültürel psikoloji çalışmalarıyla tutarlılık göstermektedir. Daha önce de belirtildiği gibi farklı kültürel gelenekler kişinin benliğini farklı şekilde kurgulayabilir. Kişi, kendisine özgü bir kültürel geleneğe dayanan tasavvuf uygulama ve öğretilerinin de etkisiyle kendisine has bir benlik yapısı geliştirebilir. Diğer taraftan tasavvuf öğretilerini ve yaşam biçimini içselleştiren ve uygulayan bir sûfî hiyerarşik benlik modelinde öne sürülen üç tür benlik bileşenin temel özelliklerini karşılayabilir. Tasavvufun temel amacı kişiye sağlıklı bir bireysel benlik kazandırmaktır. Tasavvufi yaşantı bireysel bir benliğin yanında kişiye ilişkisel ve kolektif bir benlik de kazandırır. Şöyle ki kişinin şeyhiyle kurduğu yakın ilişkide edindiği nitelikler onun ilişkisel benliğini, diğer sûfîlerle ya da tasavvuf grubuyla kurduğu ilişkiler ve hissettiği aidiyet duygusu kolektif benliğini oluşturur.

Gerçek anlamda "sûfî" olabilmiş kişi, kendine özgü bir benlik yapısı edinebilir. Sûfî, zühd yaşamını (dünyaya karşı olumsuz tavır ve davranışların bütününü) benimsemek, halktan ayrılmak (halveti tercih etmek) ve kendini ibadete vermek gibi pratikler ve öğretiler yoluyla kendini özel bir yolun özel bir yolcusu olarak kurgulayabilir. Ayrıca sûfîler kendilerine özgü bir takım ahlak ilkeleri paylaşarak benlik kurgularına şekil verebilirler. Tasavvuf öğretisi, benliği oluşturan yapıların sabit olmadığını, bireyin duygu, düşünce ve davranışlarıyla ilerleyebileceğini, değişebileceğini ve dönüşebileceğini savunur. Tasavvuf kendisine has özellikleri itibariyle modern psikolojiden farklı bir benlik anlayışı sunmaktadır. Bu anlayış çağdaş psikolojinin benlik kavrayışını zenginleştirebilecek özellikler içermektedir.

İslam düşüncesinde tasavvufun öne sürdüğü benlik anlayışına ek olarak İslam filozoflarının öne sürdükleri farklı benlik anlayışlarıyla da karşılaşmak çok olasıdır. Miladi 932 yılında İran'da dünyaya gelen İbn Miskeveyh'in (2006) benliğe yaklaşımı buna iyi bir örnek olarak gösterilebilir. Miskeveyh (2006, s. 26-27), insanda üç benlik potansiyeli olduğunu öne sürmüştür. Bunların en aşağısı "*hayvani benlik",* ortada olanı "*savunan ve saldıran benlik"* ve en yükseği *"bilen benlik"* olarak adlandırılmıştır. Hayvani benlik, ahlaki veya toplumsal özellikleri içinde barındırmayan ve hiçbir şekilde eğitilmeyecek ve gelişmeyecek benlik bileşenini temsil eder. Bu benlik bileşeninde kişi sadece bedeni hazlarını elde etme peşine düşer, bunu asıl amaç ve en büyük mutluluk kaynağı kabul eder. Savunan ve saldıran benlik, eğitime ve gelişime müsait olan ancak henüz tam olarak gelişmemiş ve saldırganlık özelliğini taşıyan benlik bileşenidir. Bu

benlik bileşeninin temel amacı kendisini savunmak ve gerekirse bunu şiddete başvurarak yapmaktır. Bilen benlik ise, aklını kullanıp insana özgü bir yaşam tercih etmeyi temsil eden en üstün benlik bileşenidir. Bu benlik bileşeni, insanın kendi özünü saf ve olgun hale getirmesini sağlar. Miskeveyh'e (2006) göre insan akıl, tefekkür, muhakeme, konuşma yeteneği ve dolayısıyla ilimlere iştirak ve kabiliyet gibi ulvi melekeler ile hayvanlık mertebesinin çok üstündedir. Bilen benlikten nasibi çok olan kişi meleklerden bile daha üstün olabilirken, hayvani benlikten nasibi çok olan en aşağı hayvandan daha aşağı düşebilir.

İbn Miskeveyh'e (2006) göre insan zihni, hayvani ve insani benliklerin tekâmülüne dayanır ve derece derece ilahi âleme yükselir. Miskeveyh bu üç benlik potansiyelinin tek bir benlik gibi birbirleriyle iletişim halinde birlikte hareket ettiğini ifade eder. Her biri kendisine has özellikleriyle var olmaya devam etmekle birlikte, birbirinden bağımsız işlemez. Bu üç benliğin birbirleriyle olan ilişkisi atına binip tazısını yanına alarak ava çıkan bir adama benzetilir:

> *"Eğer sürücü bindiği atı ve kullandığı tazıyı güzelce idare edip avını başarıyla tamamlarsa üçü de rahat edecek, doyuma ulaşacaktır. Çünkü insan tüm amaçlarına erişmiştir: Atını dilediği yere güzelce sürmüş, tazısını gerektiği gibi idare etmiş; nihayet dinlenmek için durduğunda hayvanlar da durup saldırganlara karşı onu korumuşlar; o da yeme ve içme gibi temel ihtiyaçlarda onların hakkını vermiştir. Burada 'bilen benlik' diğer benlikleri gereğince yönetmiştir.*
>
> *Eğer 'hayvani benlik' üstün gelirse üçünün de durumu bozulacaktır. İnsan, atı ile tazısı arasında çaresiz kalacaktır. Onu dinlemeyen atı uzakta yeşil bir mera görünce 'ipini koparıp' ağzının suyunu akıtarak oraya yönelecektir. Gitmesi gereken yolu terk edip hem sürücüyü hem tazıyı dar vadilere; sert dikenlerin ve sığ ağaçların arasına sokacaktır. Burada hem sürücü, hem tazı hem de at ciddi tehlikelerle yüz yüze gelecektir.*
>
> *Eğer 'savunma-saldırı benliği'ni temsil eden tazı güçlenip bağımsız davranırsa sahibine boyun eğmeyecektir. Uzakta av veya ava benzettiği bir karaltı görünce alıp başını gidecek bu amaçsız koşturmada tümü ağır bir bedel ödeyecektir* (Miskeveyh, 2006, s. 27-28)*."*

Hem tasavvuf geleneğinin, hem yaklaşık 1000 yıl önce yaşamış Miskeveyh'in hem de Freud'un benliğin yapısını anlatırken at ve sürücüsü örneğine başvurmaları şaşırtıcı bir benzerlik sergilemektedir. Ayrıca benliğin bir bileşenini oluşturdukları iddia edilen nefs-i emmare, hayvani nefs ve id'in benzer nitelikler taşıması ilginç bir diğer ayrıntıdır. İslam'a neredeyse hiç değinmeyen Freud'un İslam anlayışıyla olan bu benzerliği farklı bir tartışma konusu olabilecek hüviyettedir.

5.3.3. Benliğe Yeni Yaklaşımlar ve Tasavvuf Çerçevesinde Değerlendirme

Özellikle Kuzey Amerika'nın insan doğasıyla ilgili düşünce yapısını yansıtan anaakım psikoloji bireyi bağımsız, kendine yeten, kişisel başarıyı ve mutluluğu önemseyen bireyci bir anlayışla ele almaktadır. Ben-ben olmayan arasına katı sınırlar koyan, özerklik ve kişisel kontrole dair abartılı iddiaları olan bu kendine yeten bireycilik anlayışı sosyal, kültürel ve etkileşimsel özellikleri göz ardı etmesi nedeniyle sorgulanmıştır (Kağıtçıbaşı, 2012). Önceki bölümde de aktarıldığı üzere kültürler arası psikoloji çalışmaları benliğin sosyokültürel ortamlardan etkilendiğini ve toplulukçu kültürel ortamlarda farklı benlik kurgularının olduğunu ortaya koymuştur (Kağıtçıbaşı, 2012; Markus ve Kitayama, 1991). Kültürler arası çalışmalarla birlikte benlik konusu daha fazla dikkat çekmiş ve sosyokültürel bağlam göz önünde bulundurularak benlikle ilgili yeni kavramlar ve açıklamalar geliştirilmiştir. Benliğin yapısına yönelik açıklamaların yanı sıra benlik kavramları ve özellikleri açısından da psikoloji alanındaki yeni yönelimler ile tasavvufun hedeflediği benlik özellikleri çeşitli yönlerden benzerlik ve farklılıklar taşımaktadır. Bu bölümde bazı benlik kavramları üzerinden birtakım benzerlik ve farklılıklara değinilecektir.

Son zamanlarda psikolojide yoğun olarak çalışılan benlik kavramlarından biri benliği susturma (self-silencing) kavramıdır. Benliği susturma, bireyin ilişkide olduğu diğerlerinin istekleriyle çelişeceğini düşündüğü belirli duygu, düşünce ve eylemlerini susturmaya veya bastırmaya çalışmasıdır (Jack ve Ali, 2010, s. 5). Kendini susturma kavramına özellikle kadın çalışmalarında rastlanmaktadır. Bu kavram kadınların partnerleriyle çatışmadan kaçınmak, ilişkilerini sürdürmek ve psikolojik veya fiziksel güvenliklerini sağlamak için iç seslerini susturmaktan kaynaklanan bölünmüş bir benliği

ve deneyimlenen depresyonu açıklamak amacıyla geliştirilmiştir (Jack ve Ali, 2010, s. 5). Her ne kadar kadınların psikolojik sağlığı için geliştirilmiş olsa da, erkeklerde de benliği susturma eğilimine rastlamak mümkündür. Benliği susturma değişmez ve kalıcı bir kişilik özelliği değil; aksine, sosyal bağlamlara ve özel ilişkilere duyarlı olarak çeşitlilik gösteren bireysel bir eğilimdir (Jack ve Ali, 2010, s. 9). Daha önce ifade edildiği üzere tasavvufta kişinin kendi istek ve arzularını kontrol etmesi ve bunlara karşı koyması benliği dönüştürme sürecinde önemli bir yere sahiptir. Sûfîlerin arzu ve isteklerini kontrol etme süreci ilk olarak benliği susturmayı akla getirebilir. Ancak sûfîler bu davranışları yakın ilişkilerinin devam etmesinden ziyade kendilerini daha iyi tanımak ve Allah'la daha güvenilir bir bağ kurmak amacıyla yapmaktadırlar (Ayten ve Düzgüner, 2017, s. 156-159). Sûfîler diğerlerinin etkilerinden çok içsel bir motivasyonla ve farklı bir amaçla kendilerini kontrol etmeye çalışırlar. Dolayısıyla tasavvufta kişinin duygu, düşünce ve eylemlerini bastırması benliği susturma kavramını geliştirenlerin iddia ettiği gibi olumsuz psikolojik sonuçlara ya da benlik kaybına neden olmaktan ziyade olumlu kişisel gelişim için gerekli bir süreç olduğu söylenebilir.

Sûfîlerin ulaşmayı amaçladığı benlik özelliklerini çağrıştıran bir diğer benlik kavramı sessiz ego (quiet ego) kavramıdır. Yüksek benlik saygısının potansiyel olumsuz etkilerine alternatif bir açıklama olarak ortaya atılan sessiz ego, egonun sesini kısarak başkalarıyla dengeli bir bütünleşme gerçekleştirme olarak tanımlanır (Bauer ve Wayment, 2008, s. 8). Sessiz egoda ne aşırı derecede kendine odaklı ne de aşırı derecede başkalarına odaklı olan bir öz kimlik söz konusudur. Diğer bir ifadeyle sessiz ego "ezilmiş" veya "kaybolmuş" anlamına gelmekten ziyade benliği kaybetmeden başkalarını da içine alan bir kimliktir. Egonun bir ucunda sessiz ego bulunurken diğer ucunda gürültülü ego (noisy ego) bulunur. Gürültülü ego sosyal görünüş ve izlenimlerin büyüsü altındadır ve adeta bağırarak dikkatleri üzerine çekmeye çalışır. Araştırmacılara göre sessiz ego, psikososyal bir uyumun parçası olarak başkalarını dinlerken, gürültülü ego arka plandaki sesleri kısarak kendi sesi dışında başka bir sesi dinlemez. Gürültülü ego ile kıyaslandığında, sessiz egonun bireyin kişisel gelişiminin yolunu açan güçlü ve zayıf yönlerini dengeli bir şekilde kabul ettiğine ve hem kendi hem de diğerleri için daha fazla şefkat gösterdiğine inanılmaktadır (Bauer ve Wayment, 2008, s. 8). Her ne kadar egoyu sessize almak olumlu olarak değerlendirilse de, egonun çok fazla sessize alınması kimliğin kaybedilmesine veya ezilmesine neden olabilir. Egonun çok fazla

bağırması ise egoizme ve narsisizme meyillidir. Bu nedenle sağlıklı işleyen bir sessiz egoya ulaşmak için bu uçları optimal bir dengeye getirmek önem taşımaktadır (Bauer ve Wayment, 2008, s. 10). Farklı kültürel bağlamlarda sessiz ego ile ilgili çeşitli çalışmalara rastlamak mümkündür (örn., Akça ve Sümer, 2016; Wayment, Wiist, Sullivan ve Warren, 2011). Bu çalışmalar sessiz egonun kültürel bağlamdan etkilendiği ve olumlu psikolojik süreçlerle ilişkili olduğu temalarında birleşmektedir.

Kültürel bağlamın sessiz egoyla ilişkisi üzerine düşünüldüğünde tasavvufun temel öğretilerinin akla gelmesi kaçınılmazdır. Tasavvufun dengeli ve olumlu bir benliğe ulaşmak için bireyin algısını bencil ve egoist arzulardan arındırmayı amaçlaması sessiz ego kavramının ana özellikleriyle pek çok yönden benzerlik göstermektedir. Tasavvufta amaç nefsi öldürmek ya da yok etmek değil, onu nefs-i emmârenin boyunduruğundan kurtarıp benliği dengelemek ve organize etmektir. Yukarıda anlatıldığı gibi nefs-i emmâre gürültülü egoya benzer nitelikleri içermektedir. Nefsin terbiye edilme süreci onu bencil özelliklerden arındırıp bireysel gelişimin yanı sıra diğer insanların dertleriyle dertlenmeyi, onların yararına olan tutum ve davranışlarda bulunmaya hazırlayan bir süreçtir. Bu süreçle birlikte sûfî adayının bilgelik, tevazu, alçakgönüllülük, diğerkâmlık, yardımseverlik, cömertlik, affetme gibi pek çok erdemi kazanması; öte yandan gurur, kibir, bencillik, ikiyüzlülük, aldatma, yalan gibi pek çok özelliği ise terk etmesi beklenmektedir (Ayten ve Düzgüner, 2017; Gürses, 2019). Araştırmacıların sessiz ego için ifade ettikleri başkalarıyla karşılıklı bağımlılık duygusu, şefkat, fedakarlık, olgunlaşma ve bilgelik gibi özellikler (Wayment ve ark., 2011, s. 580-581) tasavvufun hedeflediği erdemlerle yakından ilişkilidir.

Benliğe bir başka güncel yaklaşım ise Doğu felsefi düşüncesinden hareketle kavramsallaştırılan öz şefkat (self-compassion) kavramıdır. Özellikle Budist felsefesinde önemli bir yer tutan öz şefkat, bireyi bir yandan kendini yargılama, suçlama ve eleştirme gibi süreçlerin olumsuz sonuçlarına diğer yandan bencillik, egoist ve narsisizm gibi büyüklenmeci eğilimlere karşı koruyabilen benliğe yönelik olumlu ve sağlıklı bir tutumu yansıtmaktadır (Neff, 2003, s. 85). Bu kavram öz sevecenlik (self-kindness), ortak insanlık duygusu (common humanity) ve farkındalık (mindfulness) olarak adlandırılan üç temel bileşenden oluşmaktadır. *Öz sevecenlik* acı veya başarısızlık durumlarında kendini katı bir şekilde yargılamak ve eleştirmekten ziyade kendine karşı nazik ve anlayışlı olmayı ifade ederken, *ortak insanlık duygusu* kişinin

kendisini diğer insanlardan ayırıp deneyimlediği sıkıntıları sadece kendisine has olarak görmekten ziyade bunları başkalarının da yaşadığını düşünmesi ve insanlık deneyiminin bir parçası olarak görmesini ifade eder. *Farkındalık* ise kişinin acı ve sıkıntı veren duygu ve düşünceleri ile aşırı düzeyde özdeşleşmek yerine bu deneyimlerin dengeli bir şekilde farkında olması halidir (Neff, 2003, s. 89). Öz şefkat aynı zamanda kişinin kendisiyle ve başkalarıyla ilgilenmesi arasında dengeli bir bütünleşmeyi de temsil eder. Kişi kendisini insanlığın geri kalanından yanlış bir şekilde ayırmaktan kaçınmak için hem kendisine hem de tüm insanlara nezaket ve şefkatle davranmalıdır. Neff (2003, s. 196) öz-şefkat gelişimini teşvik etmenin, bireylerin zarar verici öz eleştiri eğilimlerine karşı koyma, başkalarıyla olan karşılıklı bağlarını kabul etme ve duygularıyla daha açık ve sakin bir şekilde başa çıkmalarına yardımcı olarak onlara fayda sağlayacağını öne sürmektedir. Kendine şefkat göstermek kişiyi yaşadığı başarısızlığı, yetersizliği veya sıkıntıları kabullenerek pasifliğe ve ilgisizliğe sürüklemez, aksine içinde bulunduğu durumu doğru bir şekilde algılayıp hoşgörüyle ve sabırla bunların üstesinde gelmeye cesaretlendirir.

Öz şefkat ile tasavvuf arasında dikkat çeken ilk benzerlik farkındalıkla ilgilidir. Tasavvufî düşüncede nefs-i emmâre aşamasında kişi tutkuları tarafından yönlendirildiğinden kendisine yabancı haldedir. Manevi olgunlaşmanın ön şartı kişinin kendisini tanıması ve bilmesidir (Ayten ve Düzgüner, 2017, s. 152). Dolayısıyla tasavvufta benlik dönüşümünün ilk hedefi bireyin kendi arzu ve isteklerinin, iyi ve kötü yönlerinin farkına varmasını sağlamaktır. Bu sayede kişi kusurlarını, eksikliklerini ve kötülüğe meyleden yönlerini keşfederek bu doğrultuda hareket eder. Farkındalıkla birlikte namaz, zikir, oruç, dua, tefekkür gibi çeşitli uygulamalar yoluyla nefs disipline edilmeye ve yabancılaşmaktan, yanılgılardan ve eksikliklerden arındırılmaya çalışılır. Tasavvufun öz şefkate benzer bir diğer yönü kişinin yaşadığı sıkıntı ve hataları kabullenmesidir. Farkındalık vasıtasıyla eksik ve güçlü yönlerini bilen sûfî başarısızlık ve yetersizliklerini görmeye ve hatalarını telafi etmeye yönelir. İslamiyet'e göre, imtihana tabi tutulan insan hata yapma ve günah işleme potansiyeline sahiptir. Önemli olan insanın yaptığı hata ve günahları anlaması ve bunları düzeltmeye çalışmasıdır. Bu sürecin en önemli basamağını affetme oluşturmaktadır. Sûfî yoluna giren kişiden öncelikle işlediği kusurlardan ötürü kendisini affetmesi, kusur işlediği kişilerden affını dilemesi ve Allah'a karşı işlediği günahlardan tövbe etmesi beklenir. Tövbe, bireyin

kendisini pişmanlıklarla boğacağı, suçluluk ve aşağılama duygularıyla tüketeceği bir süreç değil, aksine yapıcı eleştirilerle hata ve kusurlarını kabullenip bunları telafi etmek için gereken enerjiyi kendisinde bulmasıdır (Ayten ve Düzgüner, 2017, s. 160-162). Tasavvuftaki benlik anlayışının, kendini tanıma, eksiklerini kabul etme, kendisine ve başkalarına merhamet etme ve affetme-af dileme gibi tutum ve davranışlar yönünden öz şefkat kavramına benzer özellikler taşıdığı; ancak aşkın bir varlığa karşı sorumluluk hissetme, O'na yönelme ve O'ndan af dileme açısından ondan farklılaştığı söylenebilir.

Kuşkusuz tasavvufun önerdiği benlik anlayışı ve özellikleri ile modern psikolojinin benlik anlayışı pek çok yönden benzerlikler ve farklılıklar taşımaktadır. Toplulukçu kültürel bağlamlarda benliği aşan varlıklara bağlılığın yaygın olması (Kağıtçıbaşı, 2012, s. 3) göz önüne alındığında, modern psikolojideki yeni yönelimlerin tasavvuf gibi köklü ve kadim bir kültürde incelenmesi halen bir ihtiyaç olarak durmaktadır.

5.4. Tasavvuf ve Ölüm Korkusu

"Halk ölüm sandığı hoş-vuslat imiş ey Hakkî
İd-i ekberdir o sanma ki613 mematım geldi."

(Erzurumlu İbrahim Hakkı, Dîvân)

Sözlüklerde yaşamın tam ve kesin bir biçimde sona ermesi, yok olma, can verme, bir şeyden kuvvetin gitmesi, bitme, ortadan kalkma, tükenme, hissiz kalma, hayatın zıttı, geçme gibi manalara gelen ölüm; tasavvufî bir terim olarak kişiyi maddi hazlara ve bedeni zevklere yönelten arzu ve isteklerin yok edilmesi, nefsin terbiyesi ya da öldürülmesi gibi anlamlara gelmektedir (Muslu, 2009, s. 62). Sûfîler ölümün gerçek anlamından ziyade manevi anlamına daha çok odaklanmışlardır.

İslam'ın kutsal kitabı olan Kuran'da ölüm, Allah'tan gelen ruhun tekrar ona dönmesi, karanlıktan kurtulup aydınlığa kavuşması, gerçek ve sonsuz bir hayata başlaması olarak ifade edilir (Kur'an, 3/185; 29/57; 62/8). İslam anlayışı her canlı varlığın ölümü tadacağını ve ölüm ile hayatın kimlerin daha iyi ameller işlediğini

sınamak için yaratıldığını sık sık vurgular (Kur'an, 21/35; 67/1-2). Ölüm bir son, bir yok oluş değil, yeni bir başlangıç olarak görülür. İslam öğretisi, insanın dünyada sonlu bir varlık olduğunun farkına varması amacıyla insana ölümü hatırlatarak davranışlarına çeki düzen vermesini öğütler.

Tasavvufî düşüncede ölüm, sevgili ile karşılaşma, buluşma ve ona kavuşma fırsatı olarak değerlendirilir. Ayrıca ölüm, Allah'a kavuşma aşkıyla yanan sûfîyi Allah'a ulaştıracak temel bir araç olarak görülür. Mevlana'nın, ölüm gününü sevgiliye kavuşacak "*düğün gecesi (Şeb-i arûs)*" olarak ifade etmesi böyle bir anlayışın göstergesidir (Çelik, 2009, s. 135). Sûfîler bir an önce bu dünyadan kurtulup asıl sevgili olan Allah'a kavuşmayı arzularlar. Bu nedenle ölüm, sûfîler için başa çıkılması gereken bir durum değil, arzulanan, özlenen, hasretle beklenen ve anılması gereken bir olgudur (Ayten ve Düzgüner, 2017, s. 179).

Tasavvuf kültüründe en çok kullanılan ve işlenen kelime ve duygu çiftlerinden biri aşk ve vuslattır. Aşk aşırı ve şiddetli sevgi ve muhabbet anlamına gelir ve müminin Allah'ı, Allah'ın da mümini sevmesi manasında kullanılır. Mutasavvıflar insanlara yönetilen muhabbete mecazi aşk, Allah'a yönetilen muhabbete hakiki (ya da ilahi) aşk demişlerdir. Aşığın en büyük arzusu asıl sevgiliye kavuşmadır. Nitekim büyük sûfî Hallac bunu şöyle ifade etmiştir: "*Ah! Bizim Nevruzumuz ne zaman gelecek!.. O günde ki, ben darağacında olacağım* (akt., Demirci, 1987, s. 101)." Dolayısıyla sûfîler ölümü ayrılık olarak değil, hakiki sevgiliye vuslat olarak telakki ederler. İlahi aşk ne kadar kuvvetliyse, karşılaşma ve kavuşma arzusu da bir o kadar şiddetlidir. Böylece bütün acılarına ve sıkıntılarına rağmen ölümü severek arzu ederler. Sûfîler şerrinden emin olunmayan dünyadan kurtulup, hayır umulan zâtın huzuruna çıkmak için ölümü bir vasıta olarak düşünürler. Onlar, Hz. Muhammed'in ölüm ânında söylediği "*refîk-i âlâ'ya (yüce dosta)*" sözünü kendilerine rehber edinerek ölüm korkusunu aşıp ölümsüzlük duygusunu yaşarlar. Onlara göre hakiki aşkı elde edenler ölüm vasıtasıyla bu dünyadan göç edip asıl yurtlarına intikal ederler ve burada ölümsüzlüğü tadarlar.

Tasavvuf öğretisinde dünya hayatı, olumsuz bir niteliğe sahip, fanî ve hazırlanma yeri olarak düşünülür; dolayısıyla dünya hayatının gelip geçici olduğu, ona meyil edilmemesi ve değer verilmemesi gerektiği sık sık vurgulanır. Hallac'ın, *" ... Ben bir kuşum, burası benim kafesim ve hapishanemdir, ben burada mahpus olarak*

yaşıyorum (akt., Muslu, 2009, s. 63).” sözü sûfîlerin dünya hayatıyla ilgili düşüncelerini özetlemektedir. Olumsuz nitelikleriyle birlikte dünya hayatı ahirete hazırlanma yeri olarak düşünüldüğünden önem taşır. Bu dünyada ne ekersek ahirette onu biçeriz anlayışı hâkimdir. Dünya hayatının fanî olduğuna inanan sûfîler kendilerini gerçek ve kalıcı olan ahiret hayatına kavuşturacak olan ölümü seyahat, köprü ve uyku/rüya gibi benzetmelerle tarif ederler (Demirci, 1987, s. 91). Dünya hayatında yolcu olan insan ölüm seyahati ile asıl mekânına gidecektir. Ölüm bir köprüdür, insan ancak onun üzerinden geçerek amacına varacaktır. İnsan bu dünyada uykudadır ve rüya görmektedir; ölümü tadınca uykudan uyanacak ve gerçek hayata katılacaktır.

Tasavvufî düşüncede ölüm yeni bir hayata ve yeni bir varoluş biçimine geçmenin koşuludur. Bu durumu Mevlana şöyle özlü bir biçimde ifade eder: “*Ben, cemadattandım.. öldüm, yetişip gelişen bir varlık, nebat oldum. Nebatken öldüm, hayvan suretinde zuhur ettim. Hayvanlıktan da geçtim, hayvanken de öldüm de insan oldum. Artık ölüp de yok olmaktan ne korkayım? Bir hamle daha edeyim, insanken öleyim de melekler alemine geçip kol kanat açayım. Melek olduktan sonra da ırmağı atlamak, melek sıfatını da terk etmek gerek. ‘Her, şey fanidir, helak olur ancak onun hakikati bakidir’* Mevlana (1995, s. 319).” Bu durum yerin altına ekilen tohumun ölüp daha güzel bir şekilde hayat bulmasına benzetilir. Bu bakış açısına göre ölüm bir yok oluş değil yeni ve daha güzel bir hayatın ta kendisidir. Diğer bir ifadeyle mahiyeti farklı bir âleme doğumdur.

Tasavvuf öğretisinde ölümü düşünmek, seyr ü sülûke girecek mürit için vazgeçilmez bir yöntemdir. Bu nedenle sûfîler ölüme gerçek anlamının dışında sembolik anlamlar da yüklemişlerdir. Tasavvuf ıstılahında fiziksel ölüm ve ruhun cesetten ayrılması *tabiî* ya da *ıztırârî ölüm* diye adlandırılır ve yukarıda da aktarıldığı üzere ölüm asıl sevgiliye kavuşma, dosta ulaşma, yer değiştirme, uykudan uyanma olarak değerlendirilir. Sembolik anlamdan kasıt ise gerçek ve fiziksel ölümden ziyade bu dünyada ölümü deneyimlemek ya da kişiyi Allah’tan uzaklaştıran dünyaya tamah etmemek için kişinin bilinçli bir şekilde ölümünü düşünmesidir (Muslu, 2009, s. 65-66). Sûfîler insanî istek ve arzuları disipline etmek, yaşarken ölmek için “*mevt-i iradî (bilinçli, iradeye bağlı ölüm)*” dedikleri ölüme ehemmiyet vermişlerdir (Eraydın, 2016, s. 30). Bu terim kişinin yaşarken ölümü deneyimlemesini, yani nefsini tezkiye ve terbiye etmesini ifade etmektedir (Koç, 2002, s. 142). İnsana özgü olan mevt-i iradî

kuru bir düşünme değil; kişinin cenazesini, defnini ve ölüm merasimini hayal etmesini ve yaşamasını da içermektedir. Kimi sûfî ölümünü ve ölüm merasimini hayal ederek ölümü deneyimlemeye çalışırken, kimi de mezar olarak kazdığı çukura bizzat girerek ölümü deneyimlemeye çalışır. Rabıta-i mevt olarak ifade edilen bu durum, tarikatların çok önemli bir nefsi terbiye unsuru olarak kullanılır. Çoğu tarikat tasavvufa yeni girecek kişinin rabıta-i mevt yapmasını yani ölümü tefekkür etmesini zorunlu kılar. Tasavvufî anlayışa göre, ölümü tefekkür etmek insanı dünyevî ihtiraslardan, boş hevâ ve heveslerden koruyarak varoluşunun asıl amacını hatırlatır. Bu yöntemle herkesin unutmak ve dehşetinden korunmak istediği ölüm, hayatın vazgeçilmez bir parçası haline gelir.

Ölümü hayatın içine dâhil eden tasavvuf öğretisinin ölümle ilgili yaptığı bir başka sembolik tasnif ise ölümün beyaz, siyah, kızıl ve yeşil renklerle ifade edilmesidir. Buna göre; açlık ve perhizle iç dünyanın aydınlanması ve kalbin saflaşması beyaz ölüme, halktan gelecek eza ve cefaya tahammül etmek siyah ölüme, nefse muhalefet ederek hevâ ve hevesinden arınmış bir şekilde davranmak kırmızı ölüme ve kıymetsiz ve yamalı elbise giymek yeşil ölüme işaret etmektedir (Muslu, 2009, s. 68; Nicholson, 2018, s. 57-58). Bu dört ölüm çeşidi tasavvufî terbiyede eğitim yöntemi olarak kullanılır. Olgun insan olma sürecinde kişi nefsini, iradi olan ölüm olgusuyla terbiye edip arındırmaya uğraşır (Yıldız, 2001, s. 2); böylece ölmeden önce manevi ölüm halini deneyimlemeye çalışır. Buradaki ölüm hakiki ölüm değil sembolik anlamda nefsin ölmesidir. Aslında etkisinin kırılması ve iyi huylar kazanmasıdır. Çünkü tasavvuf bakış açısıyla nefis ölmez. Sûfîler nefse ölü muamelesi yapar.

Tasavvufî anlayışa göre, nefs terbiyesinde ilk düzeyde bulunan nefs-i emmare ölüm kaygısının ve korkusunun en çok yaşandığı benlik düzeyidir. Nefs-i emmare aşamasındaki kişi ölümü hatırlamak istemez, hatırlarsa dünyevi arzu ve heveslere, aldatıcı haz ve zevklere dalarak derhal unutmaya çalışır. DYK açısından bakıldığında, bu aşamada bulunan kişi ölümünü inkâr etmek ve bastırmak amacıyla DYK'nın önerdiği yakın savunma stratejilerine başvuracağı söylenebilir. Tasavvufî eğitim yöntemleriyle, özellikle ölümle yüzleşme ve ölümü tefekkür etmeyle, nefs terbiye edildikçe her bir benlik aşamasında dünyevi kaygı ve korkudan arınmaya başlar. Tasavvuf benlik anlayışının üst aşamasına ulaşan kişide ölümün olmadığı, ölüm denen olgunun asıl mekâna ve sevgiliye dönüş olduğu anlayışı gelişir. Ünlü mutasavvıflardan

Cüneyd nefsi arındırmayı şöyle ifade eder: "*Tasavvuf Hakk'ın seni sende öldürmesi, Kendisi ile diriltmesidir. Diri; hayatı, Yaratıcısının hayatıyla var olandır; hayatı, bedevinin cevheri ile var olan değildir. Nefs'inin varlığı ile mevcudiyetini devam ettiren, hayatında iyiden iyiye ölüdür. O halde, hayatı O'nunla var olanın gerçek hayatı ölümündedir, zira o böylece ilk hayatının seviyesine ulaşır* (akt., Demirci, 1987, s. 91-92)." Sûfîlerin ölüme sembolik anlamlar yüklemelerinde ve ölümle ilişkili alıştırmalarındaki temel amaç, ölümü daima zihinlerinde diri tutmak ve ona göre hareket etmektir.

Ölümü hayatın tamamlayıcı bir parçası olarak gören sûfîler ölüm kaygısını daha genelleştirerek yaşamın içerisine yaymışlar. Böylece ölümü korkulan bir olgu değil aksine özlenen bir dosta kavuşmanın bir aracı olarak algılamışlardır (Çelik, 2009, s. 129). Hz. Muhammed'in "ölmeden evvel ölün" tavsiyesini ölümü düşünerek uygulamaya çalışan sûfîler, manevi ölümü esas alarak insan-ı kâmil olma yolunda yol kat etmeye çalışırlar. Tasavvuf öğretisi göz önüne alındığında, sûfîlerde ölüm korkusundan çok ölüm arzusunun baskın olduğu ve sûfîlerin ölümü sevinçle bekledikleri söylenebilir. Ancak, Sûfînin ölümü arzulaması ölümün kendisini sevmesinde değil, sırf Allah aşkı ile bir an önce ona kavuşmanın isteği ve arzusundandır (Koç, 2002, s. 140-41).

Sûfîlerin ölüm ve ölüm kaygısıyla ilgili bu zengin değerlendirmeleri onlara ölümü kaygılanacak ve korkulacak bir durum olmaktan çıkarmaktadır. Ayten ve Düzgüner (2017) bu durumu şu şekilde ifade etmişlerdir: "*Sûfîler hayatlarında ölümle sembolik anlamda yüzleşmiş ve böylelikle ölümü kabullenebilir bir olguya dönüştürmüşlerdir. Bir başka ifadeyle ölümle karşılaşacak günün kaygısını ve yükünü taşımak yerine onunla bir yönüyle yüzleşmeyi bilmişlerdir* (s. 178)." Ölümün kaçınılmaz olduğunun farkında olan sûfîler, ondan kaçmak ve korkmak yerine onu, amaçlarına ulaştıracak bir fırsat olarak düşünmüşlerdir (Yıldız, 2001, s. 1).

Tasavvufun kendisine uyanlara sunduğu bu yol onların varoluşsal sorunlarla kendi sistemleri içinde baş etmelerini sağlamıştır. Tasavvufun ölüme yönelik bu yoğun vurgusu onu diğer dinî geleneklerin ayırmaktadır. Ölüm olgusunun DYK'nın temelini oluşturduğu göz önüne alındığında tasavvufun incelenmesi literatüre önemli bir çeşitlilik katacaktır. Bu çalışmamızdaki temel amacımız da DYK'nın temel iddialarını

tasavvuf üzerinde sınayarak literatüre katkı sağlamaktır. Tasavvufun, kendisine has özellikleri itibariyle bireysel dindarlığa alternatif bir dindarlık biçimi olabileceğini öneriyoruz. Buradan hareketle, tasavvuf gibi kurumsal ve örgütlü bir dinî yaşayış biçiminin varoluşsal sorunlarla özellikle de ölüm kaygısıyla baş etmede kritik bir rol oynayabileceğini düşünüyoruz.

6. MEVCUT ÇALIŞMAYA GENEL BAKIŞ: AMAÇLAR VE HİPOTEZLER

Bu çalışmanın temel amacı, İslam'a has bir dinî yaşayış olan tasavvufun ölüm korkusunu yönetmedeki rolünü incelemektir. Tasavvuf, hem bireysel arınmayı ve dini içsel olarak yaşamayı hedeflediğinden hem de bu amacı gerçekleştirmek için örgütlü ve sistemli bir yolu takip ettiğinden DYK'nın öne sürdüğü bireysel dindarlık kavrayışına alternatif olabilir ve bu konuda önemli bir örnek olarak katkı sağlayabilir.

Bu çalışmada bir yandan herhangi bir tasavvuf grubuna bağlı olan bireyler arasındaki farklılıklara ulaşmak, diğer yandan bu bireyleri faklı inanç biçimlerini yaşayan bireylerle karşılaştırmak amacıyla üç farklı katılımcı grubuyla çalışılmıştır. Bunlar; "sûfî", "dindar[6]" ve "ateist" gruplarıdır. Çalışmanın amacı doğrultusunda kültürel dünya görüşleri tehdit edilen sûfî, tasavvufla bağı olmayan dindar ve ateist gruplarında bulunan bireylerin, ölümlülüklerinin hatırlatıldığı ve hatırlatılmadığı koşullarda gösterecekleri dünya görüşü savunma düzeylerinin farklılaşıp farklılaşmadığı, yarı-deneysel araştırma yöntemiyle incelenecektir.

DYK çerçevesinde yapılan çalışmalarda katılımcılara ölümlü olduklarını hatırlatmak amacıyla genel olarak ölümlülük belirginliği prosedürü kullanılmaktadır. Ölümlülük belirginliği prosedürünün farklı şekilleri bulunsa da, en yaygın kullanılan yöntem ölümle ilgili açık uçlu iki sorunun sorulmasıdır. Ölümün hatırlatılmak istenmediği koşulda ise bu kez katılımcılara ölümle ilgili olmayan bir konuda açık uçlu iki soru sorulmaktadır (örn., Pyszczynski ve ark., 2006; Van den Bos ve ark., 2012). Mevcut çalışmada ölümlülüğün hatırlatılmadığı koşulda bireylere ölümlülük belirginliği

[6] Çalışma boyunca "dindar grubu" ifadesi tasavvufla bağı olmayan Müslüman dindar katılımcıları belirtmek için kullanılmıştır. Bu katılımcı grubu İlahiyat Fakültesi'nde okuyan üçüncü ve dördüncü sınıf öğrencilerinden oluşmaktadır.

koşulunda sorulan sorularla paralellik gösterdiği bilinen ve diğer araştırmalarda da kullanılan, diş ağrısıyla ilgili açık uçlu iki soru yöneltilmiştir (örn., Dechesne ve ark., 2003; Rothschild, Abdollahi ve Pyszczynski, 2009). DYK kapsamında yapılan çalışmalara ve tasavvuf literatürüne dayanarak hazırlanan ve aşağıda tanıtılan hipotez ve sorulara cevap aranacaktır.

Araştırmacılar genel olarak tasavvufu, dinin emirlerine teslimiyeti, Allah'tan başka her şeyden yüz çevirmeyi ve ahlâkî yükselmeyi kapsayan süreçte gerçekleşen içsel bir dindarlık olarak tanımlamışlardır (Kayıklık, 2011, s. 48; Nicholson, 2018, s. 78). Bu dindarlıkta insanın inandığı, bağlandığı, teslim olduğu, benimsediği değerleri gönülden yaşamasının esas olduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla tanımından ve özelliklerinden de anlaşılacağı üzere tasavvuf yaşayışının Allport'un (1966, s. 455) kavramsallaştırdığı içsel dinî yönelim ile yakından ilişkili olacağı açıktır. Ancak, sûfîlerle yapılan herhangi bir görgül çalışmanın olmaması bu iddiayı ayrıca sınamayı gerekli kılmaktadır. Bu amaçla sûfîlere ve tasavvufla bağı olmayan dindarlara dinî yönelim ölçeği uygulanarak aralarındaki farklara bakılacaktır. Ateist grubuna dinî yönelim ölçeği uygulanması uygun olmayacağından bu grupla ilgili herhangi bir hipotez kurulmamıştır. Oluşturulan hipotez şöyledir:

H1: Sûfîlerin içsel dinî yönelim düzeyi ortalaması tasavvufla bağı olmayan dindarların ortalamasından daha yüksek olacaktır.

6.1. Ölüm Düşüncesine Ulaşılabilirlik İle İlgili Hipotezler

Tasavvuf anlayışı, ölüme karşı takındığı tavır nedeniyle DYK'nın öne sürdüğü ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik hipotezini sınamayı mümkün kılabilir. Birçok deneysel çalışmada, kişilere ölümlü oldukları hatırlatıldıktan sonra alınan ölçümlerde kişilerde ölümle ilgili düşüncelere ulaşılabilirliğinin arttığı; benlik saygısı ve içsel dinî yönelimi yüksek olanlarda ise bu ulaşılabilirliğin azaldığı bulunmuştur (Golec de Zavala ve ark., 2012, s. 454; Hayes, Schimel, Arndt ve Faucher, 2010, s. 703). Mevcut çalışmada, tasavvuf yaşantısının ölüm düşüncesine ulaşılabilirliği azaltıp azaltmadığını sınamak ve ölümlülük belirginliği manipülasyonun işleyip işlemediğini test etmek amacıyla ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik ölçülmüştür. Tasavvufla bağı olmayan dindar ve ateist gruplarında önceki bölümlerde aktarılan bulgularla tutarlı olarak ölümü hatırlatmanın

ölüm düşüncesine ulaşılabilirliği arttıracağı beklenirken, ölümü korkulacak bir olgu olarak görmeyen ve onunla yüzleşmek gerektiğini vurgulayan bir yaşayış biçimi olduğu ileri sürülen sûfî grubunda ölümü hatırlatmanın ölüm düşüncesine ulaşılabilirliğinde anlamlı bir artışa yol açmayacağı beklenebilir.

H2. Tasavvufa bağlı olmayan dindarların ölüm düşüncesine ulaşabilirlik düzeyleri, ölüm belirginliği koşulundaki katılımcılarda diş ağrısı koşulundakilere kıyasla daha yüksek olacaktır.

H3. Ateistlerin ölüm düşüncesine ulaşabilirlik düzeyleri, ölüm belirginliği koşulundaki katılımcılarda diş ağrısı koşulundakilere kıyasla daha yüksek olacaktır.

H4: Sûfîlerin ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik düzeyleri, ölümlülük belirginliği ve diş ağrısı belirginliği koşullarında anlamlı bir farklılık göstermeyecektir.

6.2. Dünya Görüşü Savunması İle İlgili Hipotezler

DYK'ya göre, kültürel dünya görüşleri, ölüm farkındalığıyla ilişkili kaygıya karşı koruma sağladığından, insanlardan kendi ölümlerini düşünmelerini istemek (yani ölümlülük belirginliğini arttırmak) onları dünya görüşlerini savunmaya güdüleyecektir (Pyszczynski ve ark., 2015, s. 10). Dindarlığı ölçmek için dindarlığın sadece bir yönü üzerine (dinî aidiyet, ahiret inancı, tek soruluk genel dindarlık düzeyi, vb.) odaklanan çalışmaların sonuçları DYK'nın 'ölümlülük belirginliği hipotezi'ni doğrulamaktadır (örn., Aksüt-Çiçek, 2008; Greenberg, Porteus, Simon, Pyszczynski ve Solomon, 1995; Pyszczynski ve ark., 2006; Rogers, 2011). Yukarıda da tanıtıldığı gibi, araştırmalar, ölümlülük belirginliğinin ardından insanların kendi dünya görüşlerini destekleyen herkese ve her şeye daha olumlu; tehdit eden herkese ve her şeye ise daha olumsuz tepkiler verdiklerini ortaya koymaktadır. Bu çalışmada tasavvufla bağı olmayan dindar ve ateist bireylere ölümlerini hatırlatmanın onlarda dünya görüşü savunmasını tetiklemesi, diğer bir ifadeyle, dünya görüşlerini eleştiren yazarı ve yazıyı daha olumsuz değerlendirmeleri beklenmektedir.

H5a. Tasavvufa bağlı olmayan dindarların dinî dünya görüşü savunma düzeyleri, ölümlülük belirginliği koşulunda diş ağrısı koşulundakilere kıyasla daha yüksek olacaktır.

H5b. Tasavvufa bağlı olmayan dindarların seküler dünya görüşü savunma düzeyleri, ölümlülük belirginliği koşulunda diş ağrısı koşulundakilere kıyasla daha yüksek olacaktır.

H6a. Ateistlerin ateist dünya görüşü savunma düzeyleri, ölümlülük belirginliği koşulunda diş ağrısı koşulundakilere kıyasla daha yüksek olacaktır.

H6b. Ateistlerin seküler dünya görüşü savunma düzeyleri, ölümlülük belirginliği koşulunda diş ağrısı koşulundakilere kıyasla daha yüksek olacaktır.

Literatür taraması kapsamında da açıklandığı gibi, DYK kapsamında yapılan çalışmalarda genel olarak bireylere ölümü hatırlatmanın dış-gruplara yönelik olumsuz tutumları tetiklediği bulunmuş (bir meta-analiz için bkz. Burke ve ark., 2010) olsa da, benlik saygısı (Hohman ve Hogg, 2015, s. 85), güvenli bağlanma (Mikulincer ve Florian, 2000, s. 267) ve yüksek içsel dinî yönelim (Jonas ve Fischer, 2006, s. 561) gibi yapıların bu olumsuz sonuçları engellediği de gösterilmiştir. Tasavvuf farklı bir dinî yaşayış biçimi olarak bu tamponlayıcı yani kaygıyı engelleyici yapılara katkıda bulunabilir; çünkü tasavvuf olumsuz özelliklerden arınmayı ve ölümle yüzleşmeyi amaçladığından (Ayten ve Düzgüner, 2017, s. 178; Çelik, 2009, s. 137) bireylerin ölüm gerçeğiyle yüzleşmeleri açısından olumlu sonuçlar üretebilir. Bu noktada tasavvufun da içsel dinî yönelime benzer şekilde ölüm korkusuna karşı koruma sağlayarak 'kaygı tamponlama hipotezi'ni desteklemesi beklenmektedir.

H7a. Sûfîlerin dinî dünya görüşü savunma düzeyleri, ölümlülük belirginliği koşulunda diş ağrısı koşulundakilere kıyasla daha düşük olacaktır.

H7b. Sûfîlerin seküler dünya görüşü savunma düzeyleri, ölümlülük belirginliği koşulunda diş ağrısı koşulundakilere kıyasla daha düşük olacaktır.

6.3. Dinî/Ateist ve Seküler Dünya Görüşü Savunmalarının Karşılaştırılması İle İlgili Hipotezler

DYK kapsamında yapılan araştırmalar dindarlığın kimi zaman dünya görüşlerini tehdit edenlere karşı son derece olumsuz tepkiler ürettiğini (Greenberg ve ark., 1990), kimi zamansa bu tepkileri tamponladığını (Jonas, Fischer, 2006) göstermektedir. Bulgular genel dindarlık ile dinî yönelimlerin dehşet yönetiminde farklı rollerinin olduğuna işaret etse de, bunlar çalışmalarda kullanılan bağımlı ölçümlerin (dünya görüşü savunması olarak kullanılan pasajın ya da ölçümün) farklılığından kaynaklanıyor da olabilir. Örneğin Jonas ve Fischer (2006, s. 560) dünya görüşü savunmasını, seküler dünya görüşünü tehdit eden bir makale yazarına karşı değerlendirmeler olarak kullanırken; Greenberg ve ark. (1990, s. 310) dünya görüşü savunmasını, bir Hristiyan'ı Yahudi hedefine kıyasla daha olumlu değerlendirme olarak işlevsel hale getirmişlerdir. Benzer türden çelişkili sonuçlar dinî köktenciliği inceleyen araştırmalarda da söz konusudur. Aksüt-Çiçek (2008, s. 70) dinî dünya görüşünü ele alarak yaptığı çalışmada, hem dini eğilimi tehdit edilen hem de ölümlülüğü hatırlatılan bireylerin, dini eğilimi tehdit edilen ancak ölümlülüğü belirgin hale getirilmeyen bireylere kıyasla saldırganlık düzeylerinin anlamlı bir şekilde daha fazla olduğunu bulmuştur. Seküler dünya görüşü olarak bir kampüs geleneğini değerlendirmeyi kullanan Friedman ve Rholes (2008, s. 44) ise, dinî köktenciliği düşük olan bireylerden ölümlülüğü hatırlatılanların ölümlülüğü hatırlatılmayanlara göre daha yüksek dünya görüşü savunması sergilediğini bulurlarken; dinî köktenciliği düşük olan bireyler arasında bu türden bir farklılık bulmamışlardır.

Ölümlülük belirginliğinin etkilerinin dinler arasında ya da bir dine inanan ve inanmayan bireyler arasında farklılaşıp farklılaşmadığının incelendiği araştırmalarda da benzer bir sorunla karşılaşılmaktadır. Van den Bos ve arkadaşları (2012), bir dizi araştırmada Hristiyanların ve Müslümanların ölüm kaygılarına verdikleri tepkilerde farklılıklar olup olmadığını incelemişlerdir. Genel olarak çalışmalar, ölümlülük belirgin hale getirildiğinde Hristiyanların daha güçlü dünya görüşü savunma tepkileri sergilediklerini, buna karşın Müslümanların daha zayıf tepkiler verdiklerini göstermiştir. Ancak bu çalışmalarda dünya görüşünü tehdit etmek için kullanılan pasaj Hollanda hakkında yazılan bir makale olmuştur. Hollanda hakkında yazılan bir makalenin Müslümanların dünya görüşünü ne düzeyde yansıttığı tartışma konusu olabilir. Bu sınırlılığa benzer şekilde önceki bölümlerde ayrıntıları verilen bir çalışmada

herhangi bir dine inanan ve inanmayan bireylerin ölüm korkusuna yönelik tepkilerini inceleyen araştırmacılar (Norenzayan ve ark., 2009) dünya görüşü savunması olarak radikal bir Müslüman öğrenci tarafından yazıldığı iddia edilen ve Batı medeniyetine karşıtlığı ele alan bir metin kullanmışlardır. Araştırmanın sonuçları ölümlülük belirginliğinin ateist katılımcılarda dünya görüşü savunmasını arttırdığını, dindar bireylerde ise dünya görüşü savunmasını değiştirmediğini göstermiştir. Hristiyanlık ve Batı medeniyeti aynı kültür alanında gelişmesine ve ortak bir tarihi paylaşmasına rağmen; bu ortak kültürel alanda dinî ve seküler medeniyet değerleri arasında çatışma çok daha belirgin olmuştur (Norenzayan ve ark., 2009). Bundan dolayıdır ki, radikal bir Müslüman öğrenci tarafından yazıldığı iddia edilen ve Batı medeniyetine karşıtlığı ele alan makale Hristiyan katılımcılardan ziyade herhangi bir dine inanmayanların dünya görüşlerini daha çok tehdit etmiş olabilir.

Bu çalışmalardaki temel sorun dehşet yönetiminde dindarlığın rolünü incelerken hangi dünya görüşünün ele alınması gerektiği noktasında ortaya çıkmaktadır. Çalışmalar göz önüne alındığında "Dindarlığın çalışıldığı araştırmalarda seküler dünya görüşü savunmasının kullanılması ne kadar gerçekçi sonuçlar ortaya çıkarır?" sorusu belirmektedir. Bu soruyu cevaplamak amacıyla bu çalışmada sûfî ve tasavvufla bağı olmayan dindar gruplarına hem dinî dünya görüşünü hem de seküler dünya görüşünü sarsacak pasajlar sunularak dindarlığın her iki dünya görüşü savunmasında oynadığı rol ayrı biçimde incelenecektir. Ateist gruba ise ateizm karşıtı bir pasajın yanı sıra seküler dünya görüşünü temsil eden bir pasaj sunulacaktır. Bu çalışmada, dinî/ateist ya da seküler pasajı ve onun yazarını olumsuz değerlendirme, dünya görüşü savunmasının ölçütü olarak ele alınmıştır. Beklenen hipotezlerimiz ise şöyledir:

H8. Tasavvufla bağı olmayan dindarların ölümlülük belirginliğinin ardından kendilerine sunulan dinî dünya görüşünü tehdit edici pasaja yönelik olarak gösterecekleri savunma düzeyi, seküler dünya görüşünü tehdit eden pasaja gösterecekleri savunma düzeyine kıyasla anlamlı olarak daha yüksek olacaktır.

H9. Ateistlerin ölümlülük belirginliğinin ardından kendilerine sunulan ateist dünya görüşünü tehdit edici pasaja yönelik olarak gösterecekleri savunma düzeyi, seküler dünya görüşünü tehdit eden pasaja gösterecekleri savunma düzeyine kıyasla anlamlı olarak daha yüksek olacaktır.

H10. Sûfîlerin ölümlülük belirginliğinin ardından kendilerine sunulan dinî dünya görüşünü tehdit edici pasaja yönelik olarak gösterecekleri savunma düzeyi, seküler dünya görüşünü tehdit eden pasaja gösterecekleri savunma düzeyine kıyasla anlamlı olarak daha yüksek olacaktır.



İKİNCİ BÖLÜM

7. YÖNTEM

Bu bölümde çalışmaya katılan katılımcılara nasıl ulaşıldığı ve katılımcıların genel özelliklerinin neler oluğunun yanı sıra çalışmada kullanılan ölçüm araçlarına ilişkin açıklamalara yer verilecektir. Ayrıca, veri toplama sürecinin nasıl gerçekleştiği ve toplanan veriler üzerinde ne tür analizler yapıldığıyla ilgili bilgiler aktarılacaktır.

7.1. Çalışmanın Örneklemi

Araştırmanın örneklemini İstanbul, Bursa ve Muş illerinden ikamet eden 181 kişi oluşturmaktadır. Önceki bölümde de belirtildiği üzere çalışmada üç katılımcı grubu bulunmaktadır: Dindar ve ateist gruplarda 60'şar, sûfî grubunda ise 61 katılımcı yer almaktadır. Üç katılımcı grubundan veri toplama süreci bazı farklılıklar içermektedir. Bunlar aşağıda tanıtılmaktadır:

Tasavvufla bağı olmayan dindar grubunda yer alacak katılımcılara ulaşmak amacıyla Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 45 ve Muş Alparslan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 23 olmak üzere toplam 68 lisans öğrencisine anket uygulanmıştır. Katılımcılara ulaşmada kolayda örnekleme (convenience sampling) tekniği kullanılmıştır. Bu katılımcılardan 3'ü kendisini deist 1'i agnostik olarak tanımladığı, 2'si kadın olduğu ve 2'si de anket formunu tamamlamadığı için analizlere dâhil edilmemiştir. Analizler, deney koşulunda 30 kontrol koşulunda 30 olmak üzere, toplam 60 katılımcının verisiyle yapılmıştır. Yaşları 20 ile 52 arasında değişen (*Ort.* = 22.63; *SS* = 4.32) katılımcıların tamamı erkeklerden oluşmaktadır[7].

[7] Çalışmanın başında hem erkek hem de kadın katılımcılardan veri toplanması amaçlanmıştı. Sûfî örnekleminde kadın katılımcılara ulaşmada karşılaşılan güçlükler ve kadın katılımcıların çalışmaya katılmada gönülsüz olmaları nedeniyle sadece erkek katılımcılardan veri toplanmıştır. Cinsiyetin karıştırıcı etkisinin olmaması için dindar örnekleminde de sadece erkek katılımcılarla çalışma

Sûfî ve ateist gruplarında yer alacak katılımcılara hem amaçlı (purposive sampling) hem de kartopu örnekleme (snowball sampling) yöntemiyle ulaşılmıştır. Kartopu örneklemede öncelikle örneklem olarak düşünülen gruptan ya da bu gruptan kişilerle yakın iletişimi olan birisiyle temas kurulur. Temas kurulan kişi veya kişilerin yardımıyla ikinci kişiye, ikinci kişinin yardımıyla üçüncü kişiye gidilir.

Araştırmada, sûfîlere ulaşmak için daha önce belirlenen referanslar vasıtasıyla herhangi bir tasavvuf grubuna aidiyeti olan ve tasavvufun gerekliliklerini yerine getiren 70 kişiye ulaşılmıştır. Dolayısıyla örnekleme tekniği amaçlı örneklemedir. Bunlardan 3'ü çalışmayı yarıda bıraktığı, 4'ü anket formunu tamamlamadığı ve 2'si kendisini sûfî olarak görmediği için çıkarılmıştır. Sonuç olarak, 31'i deney koşuluna 30'u kontrol koşulunda yer alan toplam 61 kişinin verisi analizler için kullanılmıştır. Bu katılımcılardan 20'si Mevlevi, 30'u Nakşibendi ve 11'i Kadiriler tarikatına mensuptur. Tamamı erkeklerden oluşan katılımcıların yaşları 23 ile 63 arasında değişmektedir (*Ort.* = 37.97; *SS* = 10.59). Verilerin tamamı Bursa'da toplanmıştır.

Sûfî örnekleminin oluşturulma sürecine benzer şekilde, daha önce irtibat kurulan referanslar aracılığıyla kendisini ateist olarak tanımlayan bireylerle görüşerek onların vasıtasıyla diğer ateist bireylere ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu yöntemle Bursa'dan 33 katılımcıya ulaşılabilmiştir. Katılımcı sayısını arttırmak amacıyla İstanbul'dan da veri toplanmıştır. Çeşitli kişisel bağlantılar ve referanslar yardımıyla 15, Ateizm Derneği aracılığıyla üyelerinden 17 kişi olmak üzere toplam 32 kişiye daha ulaşılmıştır. Ulaşılan katılımcılardan 3'ü kendisini agnostik, 1'i deist olarak tanımladığı ve 1'i çalışmayı yarıda bıraktığı için analizlere dâhil edilmemiştir. Yaşları 18 ile 61 arasında değişen (*Ort.* = 29.15; *S* = 9.59) 60 ateist katılımcının 39'u erkek, 21'i kadındır. Katılımcıların yarısı deney yarısı kontrol koşulunda yer almıştır. Katılımcılara ait demografik bilgiler Tablo 2'de verilmiştir.

---

yürütülmüştür. Ateist örnekleminde de sadece erkek katılımcılara ulaşılmak hedeflense de yeterli sayıda katılımcıya ulaşılamadığından kadın katılımcılardan da veri toplanmıştır.

Tablo 2. Katılımcıların demografik bilgileri

	Dindar		Sûfî		Ateist	
	Sayı	**Yüzde**	**Sayı**	**Yüzde**	**Sayı**	**Yüzde**
Cinsiyet						
Erkek	60	100	61	100	39	65
Kadın	-	-	-	-	21	35
Meslek						
Öğrenci	56	93.3	4	6.6	28	46.7
Öğretmen-Eğitimci	3	5	6	9.8	12	20
Mühendis	1	1.7	6	9.8	4	6.7
İşçi			18	29.5	3	5
Memur			12	19.7	4	6.7
Emekli			3	4.9	2	3.3
Yayıncı-Editör			2	3.3	3	5
Esnaf			2	3.3		
Tercüman			1	1.6		
Doktor			2	3.3		
İmam-Hoca			5	8.2		
Psikolog					4	6.7
Algılanan ekonomik durum						
Düşük	11	18.3	4	6.6	8	13.3
Ortanın altı	7	11.7	7	11.5	17	28.3
Orta	34	56.7	37	60.7	28	46.7
Ortanın üstü	7	11.7	12	19.7	6	10
Yüksek			1	1.6	1	1.7
Belirtilmeyen	1	1.7				
Tamamlanan eğitim seviyesi						
İlköğretim			6	9.8		
Ortaokul			6	9.8		
Lise	27	45	11	18	19	31.7
Yüksekokul	1	1.7	7	11.5	3	5
Lisans	32*	53.3	25*	41	25*	41.7
Lisansüstü			6*	9.8	13*	21.7
Uzun süre yaşanan yer						
Köy	19	31.7	5	8.2	3	5
Kasaba	4	6.7			2	3.3
İlçe	11	18.3	9	14.8	12	20
İl	8	13.3	20	32.8	10	16.7
Büyükşehir	18	30	27	44.3	33	55

*Anket formunda katılımcılara "Tamamladığınız en üst eğitim seviyesi nedir?" sorusu yönetilmiştir. Ancak, katılımcıların büyük çoğunluğu mezun oldukları eğitim seviyesinden ziyade devam ettikleri dereceyi işaretlemişlerdir.

Tablo 1'de görüleceği üzere, dindar katılımcıların hemen hepsi (%93.3) öğrenci olduklarını belirtirken, sadece dört kişi (%6.7) çalıştığını ifade etmiştir. Bu dört katılımcı hem çalışıp hem de ilahiyat lisans eğitimine devam ettiklerini beyan etmişlerdir. Ateist katılımcıların yarıya yakını öğrenci iken (%46.7), sûfî katılımcılardan

sadece dördü (%6.6) öğrencidir. Öğrenciler dışındaki sûfî ve ateist katılımcıların farklı mesleklerde çalıştıkları anlaşılmaktadır.

Her üç grupta da katılımcıların çoğunluğu ekonomik durumlarını orta düzeyde algılamışlardır. Katılımcıların uzun süre yaşadıkları yer köyden büyükşehire değişen bir çeşitliliğe sahiptir. Öğrencilerin büyük bir kısmı (%31.7) köyde uzun süre yaşadıklarını ifade ederken, sûfî (%44.3) ve ateist (%55) katılımcıların büyük kısmı uzun süredir büyükşehirde yaşadıklarını belirtmişlerdir.

Hem dindar hem de sûfî katılımcılara belirli bir tasavvuf veya tarikat grubuna mensup olup olmadıkları ve zikir ve sohbete katılma sıklıkları sorulmuştur. Dindar grubundaki katılımcılar herhangi bir gruba mensup olmadıklarını bildirerek katılma sıklığıyla ilgili soruyu boş bırakmışlardır. Sûfî grubundaki katılımcılar belirli bir tasavvuf veya tarikat grubuna mensup olduklarını ifade etmişlerdir. Katılımcılar mensup oldukları grupta uzun süreden beri bulunduklarını bildirmişlerdir (*Ort*. = 14.40, *SS* = 9.90). Ayrıca sûfîlerin mensup oldukları gruba yüksek düzeyde bağlılık duydukları (*Ort*. = 4.07, *SS* = .68) ve grubun gereklerini yerine getirdikleri (*Ort*. = 3.90, *SS* = .60) anlaşılmaktadır. Sûfî katılımcıların büyük çoğunluğu (%86.8) ya her gün ya da haftada en az bir gün zikir yaptıklarını ve dini sohbete katıldıklarını bildirmişlerdir.

7.2. Veri Toplama Araçları

Bu bölümde çalışmada kullanılan veri toplama araçları ve bunların psikometrik özellikleriyle ilgili bilgiler verilmiştir. Ölçüm araçları veri toplama sürecinde uygulama sıralarına uygun biçimde tanıtılmaktadır.

7.2.1. Benlik Saygısı Ölçeği

Rosenberg (1965) tarafından oluşturulan ölçek öz-bildirime dayalı benlik saygısının düzeyini değerlendirmek amacıyla kullanılmıştır. Çuhadaroğlu (1986) tarafından Türkçeye uyarlanan ölçeğin Cronbach Alfa iç tutarlık katsayısı .71 olarak bulunmuştur. Ölçek 10 maddeden oluşmakta (örn., "*Kendimi en az diğer insanlar kadar değerli buluyorum.*") ve 5 dereceli Likert tipi skala (1 = hiç uygun değil, 5 = tamamen

uygun) üzerinde değerlendirilmektedir (ölçek maddeleri için bkz. Ek B). Bu çalışmada ölçeğin Cronbach Alfa iç tutarlık katsayısı .86 olduğu saptanmıştır.

7.2.2. Müslüman Dinî Yönelim Ölçeği

Katılımcıların dinî yönelimlerini ölçmek amacıyla Harlak, Eskin ve Denirkıran (2008) tarafından geliştirilen ve daha sonra Ceylan (2016) tarafından revize edilen 22 maddelik Müslüman Dinî Yönelim Ölçeği kullanılmıştır. Ölçeğin son versiyonu içsel dinî yönelim (6 madde; örn., "*Allah'ın varlığını hissettiğim zamanlarda şükrederim*."), dışsal dinî yönelim (6 madde; örn., "*Toplumda iyi bir yer edinmek için dinime bağlı kalmaya çalışırım."*), arayışsal dinî yönelim (5 madde; örn., "*Ben değiştikçe dini inançlarım da benimle birlikte değişip gelişir*."), ve köktenci dinî yönelim (5 madde; örn., "*İnançlı bir kişi olarak dini kuralların yarım yamalak uygulanmasına karşıyım*.") olarak adlandırılan dört alt ölçekten oluşmaktadır. Katılımcılardan 5 dereceli Likert tipi skala (1 = Hiç katılmıyorum; 5 = Kesinlikle katılıyorum) üzerinde her bir ifadeye ne düzeyde katıldıklarını belirtmeleri istenmiştir (bkz. Ek C). Bu çalışmada içsel, dışsal, arayış ve köktenci dinî yönelime ait Cronbach Alfa iç tutarlık katsayıları sırasıyla .55, .68, .61 ve .60 olarak hesaplanmıştır.

7.2.3. Özdeşleşme Ölçeği

Sûfî, dindar ve ateist grup üyelerinin gruplarıyla ne düzeyde özdeşleştiklerini ölçmek amacıyla Cameron (2004) tarafından oluşturulan, Cingöz-Ulu (2008) tarafından Türkçeye uyarlanan Özdeşleşme Ölçeği kullanılmıştır. Ölçekte bağlılık (örn., "*Diğer sûfîlerle pek çok ortak yönüm var.*"), bilişsel (örn., "*Müslüman olduğum gerçeği üzerinde sık sık düşünürüm.*") ve duygu (örn., "*Ateist olduğum için genel olarak memnunum.*") olmak üzere 3 boyut ve 12 madde vardır. Beş dereceli Likert tipi skala (1 = Hiç katılmıyorum; 5 = Kesinlikle katılıyorum) üzerinde değerlendirilen ve 12 maddenin ortalaması alınan ölçekte yüksek skorlar bireyin sosyal grubuyla yüksek düzeyde özdeşleştiğini göstermektedir. Bu çalışmada ölçek sûfî, dindar ve ateist grupları için ayrı ayrı uyarlanmış ve kullanılmıştır (bkz. Ek D). Ölçeğin Cronbach Alfa iç tutarlık katsayısı .75'tir.

7.2.4. Ölümlülük Belirginliği Manipülasyonu

Deney ve kontrol gruplarında değişimleme (manipulation) için DYK çalışmalarında kullanılan klasik yöntem kullanılmıştır (Rosenblatt ve ark., 1989). Deney grubundaki katılımcılardan kendi ölümleriyle ilgili iki açık uçlu soruyu cevaplamaları istenmiştir. Katılımcılara ölümlülüklerini belirginleştirmek için *"Lütfen, kendi ölümünüzü düşünmenin sizde uyandırdığı duyguları kısaca açıklayınız."* ve *"Lütfen, fiziksel olarak ölmekte olduğunuzda ve fiziksel olarak artık ölü olduğunuzda size ne olacağı konusundaki düşündüklerinizi olabildiğince açık bir biçimde yazınız."* soruları sorulmuştur. Kontrol grubundaki katılımcılardan da benzer olarak nötr bir konuyla ilgili (diş ağrısı) iki açık uçlu soruyu cevaplamaları istenmiştir. Katılımcılara diş ağrılarını belirginleştirmek için *"Lütfen, dişinizin ağrıdığını düşünmenin sizde uyandırdığı duyguları kısaca açıklayınız."* ve *"Lütfen, dişiniz ağrıdığında size ne olacağı konusundaki düşündüklerinizi olabildiğince açık bir biçimde yazınız."* soruları yöneltilmiştir (bkz. deney grubu için Ek E ve kontrol grubu için Ek F).

7.2.5. Pozitif ve Negatif Duygu Ölçeği (PANAS)

Mevcut çalışmada Watson, Clark ve Tellegen (1988) tarafından geliştirilen Gençöz (2000) tarafından Türkçeye uyarlanan PANAS kullanılmıştır. PANAS birçok dehşet yönetimi çalışmasında hem ölüm belirginliğinin ardından gecikme yaratmak hem de ölüm düşüncesinin olumsuz duyguya yol açıp açmadığını sınamak amacıyla kullanılmıştır (bkz. Burke ve ark., 2010). Benzer bir amaçla bu çalışmada da ölüm belirginliği manipülasyonunun ardından PANAS'a yer verilmiştir (bkz. Ek G). Ölçekte 10 pozitif 10 da negatif olmak üzere toplamda 20 duygu ifadesi yer almaktadır. Katılımcılar her bir duyguyu genelde yaşama sıklığını 5 dereceli Likert tipi bir skalada (1 = Hiç yansıtmıyor, 5 = Tamamen yansıtıyor) belirtmektedirler. Gençöz (2000) ölçeğin Cronbach Alpha iç tutarlık katsayılarını, 10'ar maddeden oluşan pozitif duygu için .83 ve negatif duygu için .86 olarak hesaplamıştır. Mevcut çalışmada Cronbach Alfa iç tutarlık katsayısı, pozitif duygu alt boyutu için .81 ve negatif duygu için .86 bulunmuştur.

7.2.6. Kelime Arama Bulmacası

Araştırmalar, ölümlülük belirginliği manipülasyonun etkilerinin, kişinin ölüm düşüncesinin bilinçli olmadığı durumlarda çok daha güçlü olduğunu göstermiştir. Başka bir deyişle ölümlülük belirginliği manipülasyonu ile bağımlı değişkene verilen yanıtlar arasında bir gecikme olduğunda, etkinin daha güçlü olduğu ifade edilmiştir (Burke ve ark., 2010). Bu çalışmada ölümlülük belirginliği manipülasyonunun arkasından gecikme sağlamak üzere PANAS'ın ardından, Sözen (2014) tarafından kullanılan kelime bulmaca görevi uygulanmıştır. Bulmaca 10 x 10'luk bir matristen oluşmaktadır. Katılımcılardan beklenen, kendilerine verilen sözcük listesindeki kelimeleri bu bulmaca içerisinde bulmalarıdır (Bulmaca ve bulmacada kullanılan sözcük listesi için bkz. Ek H).

7.2.7. Ölüm Düşüncesine Ulaşılabilirlik

Bu çalışmada ölüm düşüncesine ulaşılabilirliği ölçmek amacıyla Doğulu (2017) tarafından oluşturulan Türkçeye özgü kelime tamamlama görevinden yararlanılarak toplam 20 kelimelik bir kelime fragmanı tamamlama görevi oluşturulmuştur (Bkz. Ek I). Bu görevde yer alan kelimelerin 7'si hem ölümle ilişkili hem de nötr bir kelimeyle ilişkili olmak üzere doldurulabilir. Bunlar: _ E _ E N (kefen ya da keten), _ L _ M (ölüm ya da alim), _ Ö M _ E K (gömmek ya da gömlek), M E _ A _ (mezar ya da mekan), _ E _ A Z _(cenaze ya da terazi), C E _ _ T (ceset ya da ceket) ve T A _ _ T (tabut ya da taşıt). Geriye kalan kelimelerden 13'ü ölümü çağrıştırmayan sadece nötr kelimelerle ilişkili şekilde tamamlanabilir. Bu kelime tarama testinde nötr kelimelere puan verilmezken, diğer eksik kelimeler ölümle alakalı doldurulduğunda her bir cevaplanan kelime için 1 puan verilir. Dolayısıyla, bu testte alınacak en düşük puan 0 iken, en yüksek puan 7'dir.

7.2.8. Dünya Görüşü Tehdit Senaryosu

Daha önce de belirtildiği gibi, bu çalışmada üç farklı grupla çalışılmıştır. Her bir grubun dünya görüşüyle uyumlu olan pasajlar sunmak amacıyla üç farklı senaryo hazırlanmıştır. Bunlar; dinî dünya görüşü, ateist dünya görüşü ve seküler dünya görüşü tehdit senaryolarıdır. Dinî dünya görüşünü tehdit eden senaryoda, katılımcılar, bir

kişinin Müslümanlar hakkında ne düşündüğüyle ilgili yazılmış olduğu söylenen bir metni okumuşlardır. Bu metin Müslümanlara yönelik eleştirileri ve hakaretleri içerecek şekilde düzenlenmiştir. Seküler dünya görüşünü tehdit eden senaryoda da benzer şekilde, katılımcılara, bir süredir Türkiye'de yaşamakta olan yabancı bir gazeteci tarafından kaleme alındığı söylenen ve Türkiye'ye yönelik eleştiri ve hakaretleri içeren bir metin okutulmuştur. Ateist dünya görüşünü tehdit eden senaryoda ise, katılımcılara, dindar bir kişi tarafından yazılmış olduğu söylenen ve ateizme yönelik eleşti ve hakaretleri içeren bir metin okutulmuştur. Seküler dünya görüşünü tehdit eden senaryo oluşturulurken büyük ölçüde Holbrook ve Sousa'nın (2012) kullandığı metinden yararlanılmıştır. Dinî ve ateist dünya görüşünü tehdit eden senaryolar için ise daha önce Aksüt-Çiçek (2008) tarafından kullanılan metinler kullanılmıştır. Seküler dünya görüşünü (inanç veya inançsızlıktan bağımsız olarak benimsenen ve desteklenen dünya görüşleri, Türkiye'ye yönelik eleştiri ve hakaretler) tehdit eden pasaj üç gruba da sunulmuşken, dinî dünya görüşünü tehdit eden pasaj sûfî ve dindar gruplarına; ateist dünya görüşünü tehdit eden pasaj ise ateist gruba sunulmuştur. Taslak senaryolar Ek İ'de verilmiştir.

7.2.9. Dünya Görüşü Savunma Düzeyini Değerlendirme Ölçeği

Dünya görüşü savunma düzeyini değerlendirmek için kullanılan ölçek DYK çalışmalarında tipik olarak kullanılan altı sorudan oluşmaktadır (örn., Greenberg ve ark., 1990, 1994). Bu sorular Çamlı (2010) tarafından Türkçeye uyarlanmıştır. Ölçek, katılımcıların okudukları dünya görüşünü tehdit eden metnin yazarını değerlendirdikleri 3 soruyu (örn., "*Bu yazıyı yazan kişiden ne kadar hoşlandınız?*") ve metnin içeriğini değerlendirdikleri 3 soruyu (örn., "*Size göre, yazarın görüşleri ne kadar doğru?*") kapsamaktadır. Her bir soru 9 dereceli bir skala üzerinden değerlendirilmektedir (bkz. Ek J). Ölçeğin ilk 5 maddesi ters kodlandıktan sonra ortalama puan hesaplanmıştır. Bu ölçekte yüksek puanlar dünya görüşü savunma düzeyinin yüksek olduğunu, düşük puanlar ise dünya görüşü savunma düzeyinin düşük olduğunu göstermektedir. Ölçek katılımcılara dinî/ateist dünya görüşleri tehdit edildikten hemen sonra ve seküler dünya görüşleri tehdit edildikten hemen sonra olmak üzere iki kez sunulmuştur. Dinî/ateist dünya görüşü savunması ve seküler dünya görüşü savunması için Cronbach Alfa iç tutarlık katsayısı sırasıyla .74 ve .93 olarak hesaplanmıştır.

7.2.10. Demografik Bilgi Formu

Araştırmacı tarafından oluşturulan demografik bilgi formunda katılımcıların cinsiyet, yaş, eğitim, gelir düzeyi, şehir, dinî aidiyet gibi bilgileri belirlemeye yönelik sorular yer almaktadır. Dinî aidiyeti belirlemek için katılımcılara herhangi bir dine inanıp inanmadıkları sorulmuş, ardından katılımcılardan 5 dereceli bir skala üzerinde (1 = Hiç dindar değilim, 5 = Çok dindarım) dindarlık düzeylerini belirtmeleri istenmiştir. Formda ayrıca, sûfî grubunda bulunan katılımcılar için herhangi bir tasavvuf ya da tarikata bağlı olup olmadıkları, tarikata bağlı oldukları süre, tarikatın gereklerini yerine getirip getirmedikleri soruları yer almaktadır (bkz. Ek K).

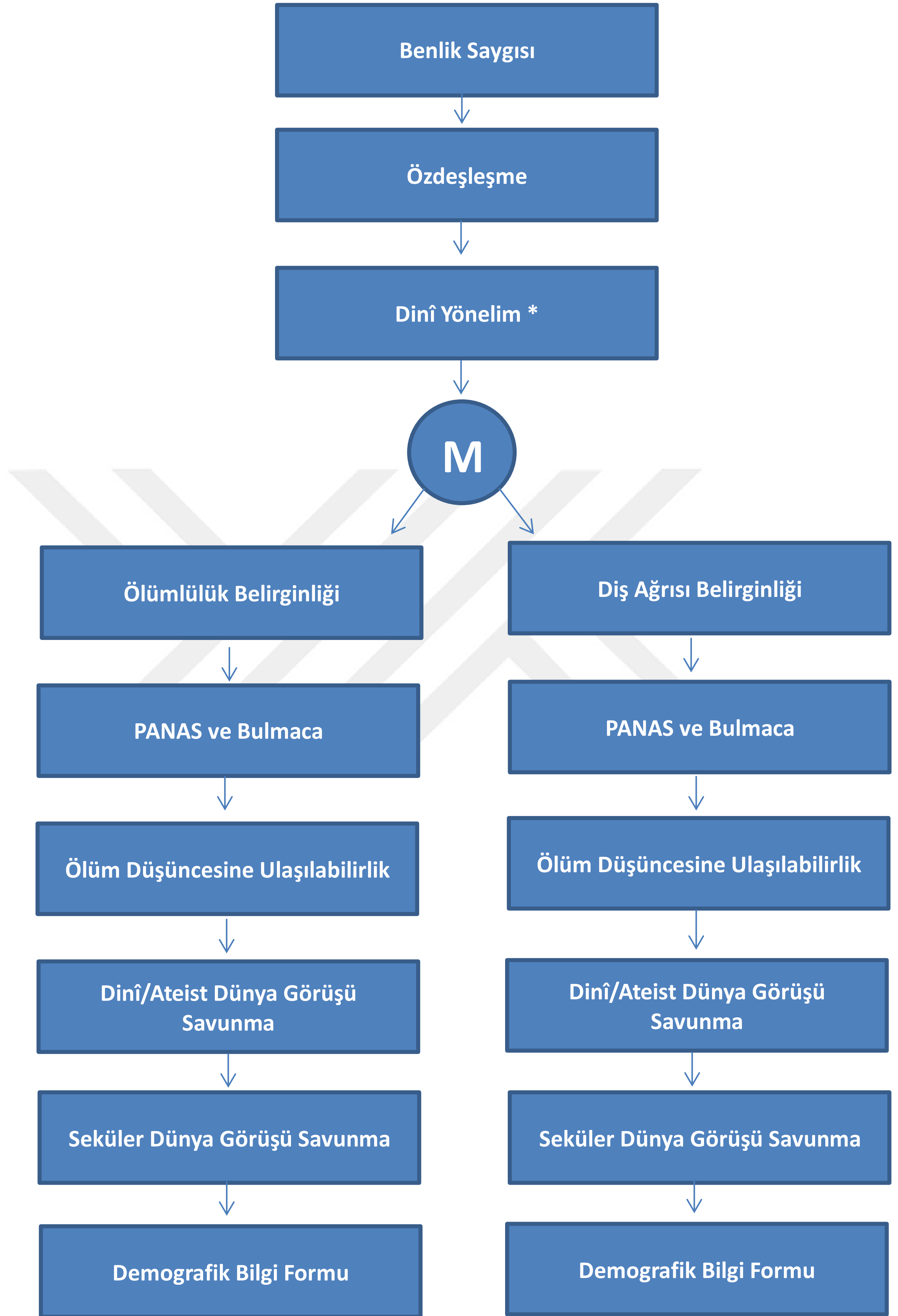
7.3. İşlem

Çalışmanın yürütülmesi için Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma ve Yayın Etik Kurulu'ndan 29 Mart 2019 tarihli 2019-03 numaralı etik onay alınmıştır (bkz. Ek L). Veriler 2019 yılı Mayıs-Temmuz ayları arasında toplanmıştır. Araştırmaya katılmayı kabul eden katılımcılar gönüllü katılım formunu (bkz. Ek A) imzalayarak araştırmaya dâhil olmuşlardır. Katılımcılara çalışmanın hayata bakış açıları, yaşam biçimleri ve kişilik özellikleriyle ilgili olduğu ve çalışmaya katılımın gönüllülük esasına dayandığı bilgisi aktarılmıştır. Araştırmaya gönüllü olarak katılmayı kabul eden katılımcılar rastlantısal bir şekilde deney ve kontrol gruplarından birine atanmıştır. Rastlantısal atamanın gerçekleşmesi için anket formları biri deney diğeri kontrol olacak şekilde sıraya konulup katılımcılara rasgele sunulmuştur.

Çalışmanın doğası gereği anket formunun katılımcılara bir sıra dâhilinde verilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla ilkin, hem deney hem de kontrol gruplarından katılımcılara, benlik saygısı düzeylerini kontrol etmek amacıyla Rosenberg Benlik Saygısı Ölçeği, dinî yönelimlerini belirlemek amacıyla Müslüman Dinî Yönelim Ölçeği ve iç-grup aidiyetlerini ölçmek için her grup için ayrı olarak hazırlanan Özdeşleşme Ölçeği sunulmuştur. Bunların ardından deney grubundakilere ölümlülüklerini hatırlatmak için ölümlülük belirginliği soruları, kontrol grubundakiler ise diş ağrısı

belirginliği soruları sunulmuştur. Daha sonra, hem deney hem de kontrol grubundaki katılımcıların dikkatlerini dağıtmak ve duygu durumlarında herhangi bir değişiklik olup olmadığını kontrol etmek amacıyla PANAS ve kelime arama bulmacası uygulanmıştır. Ardından, ölümlülük belirginliğinin katılımcıların bilişlerini ve tutumlarını etkileyip etkilemediğini sınamak için onlara, sırasıyla, ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik görevi, kültürel dünya görüşü tehdit etme senaryoları (dinî, ateizm ve seküler) ve dünya görüşü savunma düzeyini ölçen altı soruluk ölçek uygulanmıştır. Son olarak, katılımcılara demografik özelliklerini belirlemek için Demografik Bilgi Formu verilmiştir. Deneyde gözetilen işlem süreci Şekil 4'te özetlenmiştir.

Dindar grubundaki katılımcılara anketler sınıf ortamında uygulanmıştır. Sûfîlerde anket formlarının çoğu dergâhta toplu olarak uygulanırken; bazıları da kafe, cami, okul kantini gibi mekânlarda bireysel olarak uygulanmıştır. Ateist grubunun verileri ise katılımcıların kendilerini rahat hissedebildiklerini ifade ettikleri ortamlarda (örn., kafe, evler, üniversite bahçesi, park vb.) toplanmıştır. Veri toplama sonrasında katılımcılar çalışmayla ilgili bilgilendirilmiş ve sorulan sorular yanıtlanmıştır. Katılımcıların anket formunu bitirme süreleri 30-50 dakika arasında değişmiştir.



Şekil 4. Deneyde gözetilen işlem süreci

Not: *Dinî Yönelim Ölçeği ateistlere uygulanmamıştır.

7.4. Veri Analizi

Örneklem grubundan elde edilen verilerin analizi için, IBM SPSS 23 istatistik programı kullanılmıştır. Sürekli değişken statüsü taşıyan bağımsız değişkenlerin ortalama, standart sapma ve aralık değerlerini hesaplamak amacıyla betimsel istatistikler uygulanmıştır. Çalışmadaki katılımcı grupların (sûfî, dindar ve ateist) benlik saygısı, özdeşleşme ve duygulanım puanlarının yanı sıra, yaş ve gelir düzeyleri arasında anlamlı farklar olup olmadığını test etmek amacıyla tek yönlü ANOVA'lar uygulanmıştır. Dindar ve sûfî gruplarının dinî yönelimleri ve dindarlık düzeyleri arasındaki farklılıklar ise bağımsız örneklem t-testi ile analiz edilmiştir. Araştırmada, bu üç katılımcı grubun dünya görüşü savunma düzeylerinin pasajın türüne (dinî, seküler, ateist) göre değişip değişmediğini test etmek için de ilişkili örneklem t-testi analizleri kullanılmıştır.

Araştırmada, bağımsız değişken olarak katılımcı grupları (sûfî, tasavvufla bağı olmayan dindar ve ateist) ve koşullar (deney grubu-kontrol grubu), bağımlı değişken olarak da dünya görüşünü savunma ve ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik ele alınmıştır. Her bir katılımcı grubunda bulunan kişiler, deney ve kontrol grubu olarak dünya görüşü savunma ve ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik puanları yönünden karşılaştırılmıştır. Bu nedenle 3 (katılımcı grupları; sûfî, dindar ve ateist) X 2 (koşullar; ölümlülük belirginliği ve diş ağrısı koşulu) iki faktörlü gruplar arası araştırma desenine uygun ANOVA'lar uygulanmıştır.

Son olarak dünya görüşü savunma düzeyi üzerinde özdeşleşme ve dinî yönelim değişkenleri ile koşulların etkileşimleri düzenleyici etki (*moderator effect*) analizi ile analiz edilmiştir. Düzenleyici analizler için Process Makro kullanılmıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

8. BULGULAR

Bu bölümde araştırma hipotezlerini sınama amacıyla yapılan analizlerin bulgularına yer verilmiştir. İlk olarak betimsel istatistikler ve genel bulgular aktarılmıştır. Ardından üç katılımcı grubu (dindar, ateist ve sûfî) ile deney ve kontrol koşullarının ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik, dinî/ateist dünya görüşünü savunma ve seküler dünya görüşünü savunma üzerindeki etkileşimine dair bulgular sırasıyla sunulmuştur. Son olarak özdeşleşme ve dinî yönelim düzeyi değişkenlerinin düzenleyici etkilerine ilişkin analizler aktarılmıştır.

8.1. Betimsel İstatistikler ve Genel Bulgular

Çalışmada kullanılan tüm ölçek ve alt ölçeklerin yanı sıra katılımcıların yaş ve gelirlerine ait betimleyici istatistikler Tablo 3'te yer almaktadır.

İlk olarak sûfî, dindar ve ateist gruplarında bulunan katılımcıların yaşları ve gelir düzeylerini kıyaslamak için tek yönlü ANOVA yapılmıştır. Analiz sonuçları üç grubun yaş ortalamasının birbirinden anlamlı olarak farklılaştığını göstermiştir ($F_{(2,178)}$ = 49.16, p < .001). Buna göre, yaş ortalaması en yüksek olanlar sûfîler (*Ort.* = 38.10, *SS* = 10.55), onun ardından ateistler (*Ort.* = 29.15, *SS* = 9.59) ve en düşük olan ise dindarlar (*Ort.* = 22.63, *SS* = 4.32) olmuştur. Gelir düzeyi üzerinden gerçekleştirilen analizin sonuçları ise sadece sûfî (*Ort.* = 5621.15, *SS* = 6937.35) ve dindar (*Ort.* = 3073.00, *SS* = 2750.77) gruplar arasında anlamlı bir farkın olduğunu göstermiştir ($F_{(2,154)}$ = 3.77, p = .025). Ateist grubun gelir düzeyi ortalaması (*Ort.* = 4825.45; *SS* = 3600.92) diğer iki grubun ortalamasından da anlamlı olarak farklılaşmamıştır.

Dindar, sûfî ve ateist katılımcıların benlik saygısı, özdeşleşme ve duygulanım düzeyleri arasında bir farklılığın olup olmadığı tek yönlü ANOVA ile test edilmiştir.

Analizler sonucunda bu grupların benlik saygısı ($F_{(2,178)}$ = 1.57, p = .210), pozitif duygulanım ($F_{(2,177)}$ = 1.00, p = .369) ve negatif duygulanım ($F_{(2,178)}$ = 1.10, p = .335) puan ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı farklılıklara rastlanmamıştır. Kontrol koşulu ve deney koşulu için ayrı ayrı yapılan analizlerde de sûfî, dindar ve ateistlerin benlik saygısı, pozitif duygulanım ve negatif duygulanım puan ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı farklılıklar yoktur. Bu bulgular, deney ve kontrol gruplarında ortaya çıkabilecek olası sonuç farklılıklarının gruplar arasındaki benlik saygısı ve duygu durumu farklılığından değil, manipülasyonun kendisinden kaynaklandığını göstermektedir.

Bu bulguların ötesinde, katılımcı grupların özdeşleşme ($F_{(2,178)}$ = 12.81, p < .001) puan ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı farklılıklara rastlanmıştır. Bu farklılıkların hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla Post Hoc analizleri yapılmıştır. Tukey testi sonuçlarına göre, özdeşleşme puan ortalamaları açısından dindarlar (*Ort.* = 4.06, *SS* = .47) ve sûfîler (*Ort.* = 4.01, *SS* = .53) ayrışmazken; bu iki gruptaki katılımcıların kendi gruplarıyla özdeşleşme düzeyleri ateistlerden (*Ort.* = 3.61, *SS* = .59) daha yüksektir.

Dindar ve sûfî katılımcılar arasında dinî yönelimler ve dindarlık düzeyi arasında bir farklılık olup olmadığını sınamak için bağımsız t-testi analizleri uygulanmıştır. Testin sonuçlarına göre, her iki grubun içsel dinî yönelim ($t_{(119)}$= -.442, p = .659) ve dindarlık düzeyi ($t_{(119)}$ = 1.589, p = .115) puan ortalamaları arasında anlamlı bir fark bulunmazken; bu grupların dışsal ($t_{(119)}$ = -3.621, p < .001), arayışsal ($t_{(119)}$ = -5.545, p < .001) ve köktenci ($t_{(119)}$ = 2.902, p = .004) dinî yönelim puan ortalamalarının anlamlı düzeyde farklılaştığı görülmüştür. Dindarların sûfîlerden daha yüksek dışsal ve arayışsal dinî yönelim puanlarına, sûfîlerin ise dindarlardan daha yüksek köktenci dinî yönelim puanına sahip oldukları saptanmıştır (ortalama ve standart sapmalar için bkz. Tablo 2). Böylece sûfîler ve dindarlar arasında içsel dinî yönelim açısından fark çıkmaması nedeniyle *H1* desteklenmemiştir.

Tablo 3. Çalışmada kullanılan ölçeklere ve alt ölçeklere ait betimsel istatistikler

	Dindar		Sûfî		Ateist		Toplam		
	Ort.	**SS**	**Ort.**	**SS**	**Ort.**	**SS**	**Ort.**	**SS**	**Aralık**
Yaş	22.63	4.32	38.10	10.55	29.15	9.59	30.01	10.68	18-63
Gelir (tl)	3073	2750.77	5621.15	6937.357	4825.45	3600.92	4530.89	4868.98	500-50000
Benlik saygısı	3.84	.77	3.63	.82	3.87	.77	3.78	.79	1-5
Özdeşleşme	4.06	.47	4.00	.53	3.61	.60	3.89	.57	1-5
PANAS									
Pozitif duygulanım	3.56	.56	3.51	.69	3.40	.66	3.49	.64	1-5
Negatif duygulanım	2.24	.63	2.29	.78	2.10	.82	2.21	.75	1-5
Ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik	1.18	.97	1.23	.96	1.20	.95	1.20	.95	0-7
Dinî/ateist dünya görüşü savunma	7.14	1.30	7.92	1.17	7.73	.86	7.60	1.17	1-9
Seküler dünya görüşü savunma	4.59	2.04	5.55	2.27	3.64	1.58	4.60	2.12	1-9
Dinî yönelim									
İçsel	4.03	.63	3.98	.61	-	-	4.01	.62	1-5
Dışsal	3.36	.78	2.82	.85	-	-	3.09	.85	1-5
Arayışsal	3.18	.78	2.42	.74	-	-	2.80	.85	1-5
Köktenci	3.47	.69	3.81	.59	-	-	3.64	.66	1-5
Dindarlık	3.58	.81	3.82	.83	-	-	3.70	.83	1-5
Dinin gereklerini uygulama	3.85	.80	4.07	.63	-	-	3.96	.73	1-5
Yaşantının dinî değerlere uygunluğu	3.92	.62	4.10	.70	-	-	4.01	.66	1-5
Dinî grubun içerisinde yer alma (yıl)	-	-	16.40	9.90	-	-	16.40	9.90	1-40
Tasavvufa bağlılık	-	-	4.07	.68	-	-	4.07	.68	1-5
Tasavvufun gereklerini yerine getirme	-	-	3.90	.60	-	-	3.90	.60	1-5

8.2. Gruplar ve Koşullar Arasındaki Etkileşimler

Katılımcı grupların ve koşulların ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik, dinî/ateist dünya görüşü savunma ve seküler dünya görüşü savunma düzeyleri üzerindeki etkisini incelemek amacıyla 3 (Gruplar; sûfî, dindar, ateist) X 2 (Koşullar; deney, kontrol) iki yönlü gruplar arası faktöryel ANOVA yapılmıştır. Böylece her bir faktörün bağımlı değişkenler üzerindeki ana etkilerinin yanı sıra, bunların ortak etkileri de incelenmiştir. Burada gruplar ve koşullar bağımsız değişkenleri temsil ederken; ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik, dinî/ateist dünya görüşü savunma ve seküler dünya görüşü savunma bağımlı değişkenleri temsil etmektedir. Grupların ve koşulların bağımlı değişkenler üzerindeki etkileşimine ait ortalama ve standart sapma değerleri Tablo 4'te sunulmuştur.

Tablo 4. Ölümlülük düşüncesine ulaşılabilirlik, dinî/ateist dünya görüşü savunma ve seküler dünya görüşü savunma düzeyleri üzerinde grupların ve ölümlülük belirginliğinin etkileşimi

	KOŞUL					
	Deney		Kontrol		Toplam	
GRUP	Ort.	SS	Ort.	SS	Ort.	SS
ÖDU						
Sûfî	1.42	1.03	1.03	.85	1.23	.96
Dindar	1.53	.94	.83	.87	1.18	.97
Ateist	1.47	1.07	.93	.74	1.20	.95
Toplam	1.47	1.01	.93	.82	1.20	.95
D/ADGS						
Sûfî	7.62	1.29	8.23	.94	7.92	1.17
Dindar	7.49	1.16	6.79	1.36	7.14	1.30
Ateist	7.85	.93	7.61	.78	7.73	.86
Toplam	7.65	1.14	7.54	1.20	7.60	1.17
SDGS						
Sûfî	4.86	2.31	6.27	2.03	5.55	2.27
Dindar	5.27	2.02	3.91	1.85	4.59	2.04
Ateist	3.88	1.68	3.41	1.46	3.64	1.58
Toplam	4.67	2.08	4.53	2.18	4.60	2.12

ÖDU = Ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik, D/ADGS = Dinî/ateist dünya görüşü savunma, SDGS = Seküler dünya görüşü savunma

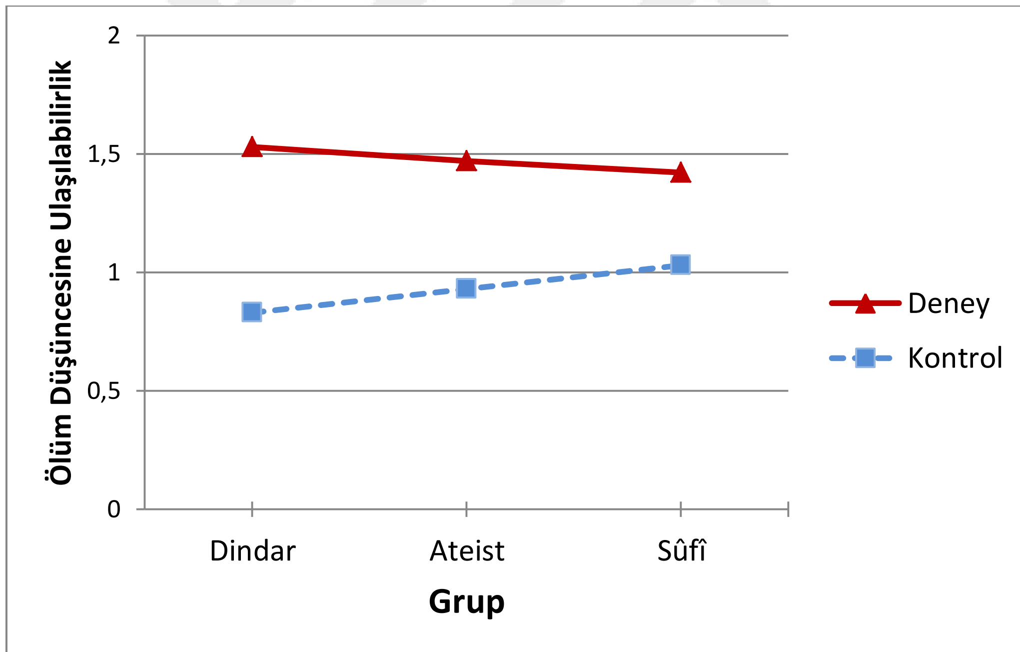
8.2.1. Ölüm Düşüncesine Ulaşılabilirlik İle İlgili Bulgular

İlk olarak grupların (dindar, ateist ve sûfî) ve koşulların (deney ve kontrol), ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik puanları üzerindeki etkisi test edilmiştir. Analiz sonuçları Tablo 5'te verilmiştir. Sonuçlar grupların puan ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmadığına işaret etmektedir, $F_{(2,175)}$ = .033, p = .967, η^2 = .000. Dindar, ateist ve sûfî katılımcılar ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik puanları açısından farklılaşmamıştır. Öte yandan katılımcıların ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik puan ortalamalarının içinde yer aldıkları deneysel koşullara göre anlamlı bir farklılık gösterdiği saptanmıştır, $F_{(1,175)}$ = 15.433, $p < .001$. Başka bir ifadeyle deney koşulunda yer alan katılımcıların ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik puanları (*Ort.* = 1.47, *SS* = 1.01), kontrol koşulunda yer alan katılımcıların puanlarından (*Ort.* = .93, *SS* = .82) daha yüksektir. Deney ve kontrol grubu arasındaki bu farkın orta büyüklükte olduğu görülmektedir (η^2 = .081). Bu bulgu, katılımcılara ölümlü olduklarını hatırlatmanın onların ölümle ilgili kelimeleri hatırlama düzeylerinde artışa yol açtığına işaret ederek ölümlülük belirginliği manipülasyonuyla amaçlanan etkinin gerçekleştiğini göstermektedir.

Tablo 5. Gruplara ve koşullara göre ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik puan ortalamalarının ANOVA sonuçları

Varyansın kaynağı	Kareler toplamı	SD	Kareler ortalaması	*F*	*p*	η^2
Grup	.057	2	.028	.033	.967	.000
Koşul	13.182	1	13.182	15.433	.000	.081
Grup X Koşul	.746	2	.373	.437	.647	.005
Hata	149.482	175	.854			
Toplam	163.436	180				

Son olarak grupların ve koşulların, bireylerin ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik puanları üzerindeki etkileşiminin anlamlı olmadığı görülmüştür, $F_{(2,175)}$ = .437, *p* = .647, η^2 = .005. Yani deney ve kontrol koşullarında bulunan katılımcıların ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik puan ortalamalarının katılımcının yer aldığı gruba göre farklılık göstermediği anlaşılmaktadır. Gruplara ve koşullara göre katılımcıların aldıkları puan ortalamaları Şekil 5'te sunulmuştur. Bulgular dindar, ateist ve sûfî gruplarında ölümlülük belirginliği koşulunda yer alan katılımcıların ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik puan ortalamalarının kontrol koşulunda yer alan katılımcılara kıyasla daha yüksek olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla ölümü hatırlatmanın dindar ve ateist katılımcılar için ölüm düşüncesine ulaşılabilirliği arttıracağının ileri sürüldüğü *H2* ve *H3* desteklenirken; ölümü hatırlatmanın sûfî katılımcılar için ölüm düşüncesine ulaşılabilirliği arttırmayacağının ileri sürüldüğü *H4* desteklenmemiştir.



Şekil 5. Gruplara ve koşullara göre katılımcıların ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik ortalamaları

8.2.2. Dinî/Ateist Dünya Görüşü Savunması İle İlgili Bulgular

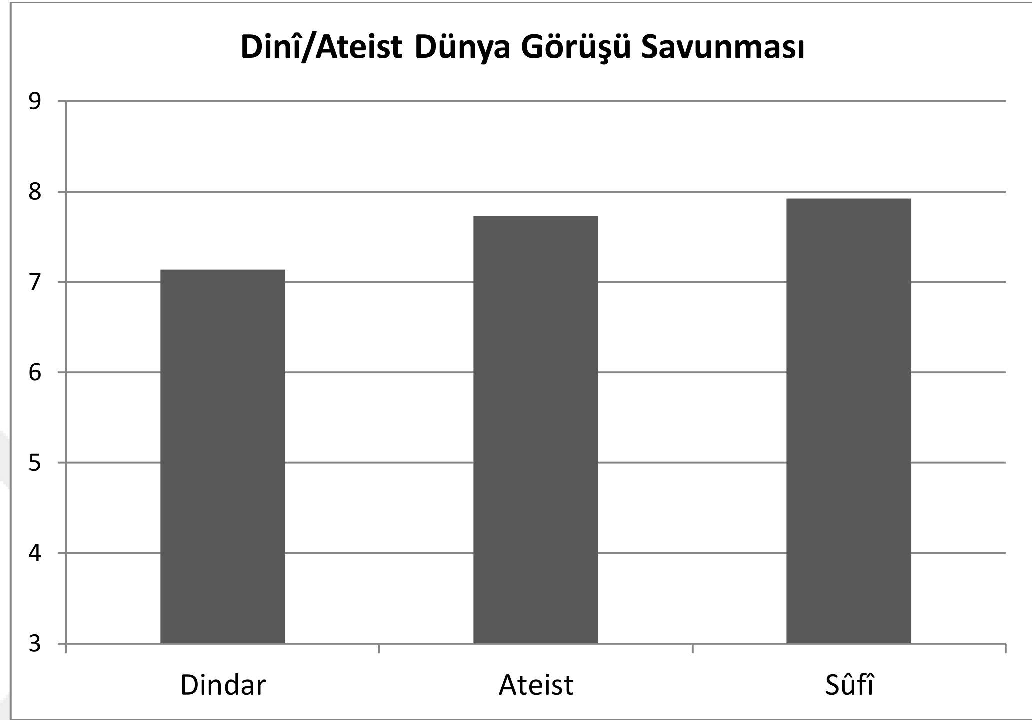
İkinci olarak grupların ve koşulların dinî/ateist dünya görüşü savunma düzeyleri üzerindeki etkisini incelemek amacıyla iki faktörlü gruplar arası ANOVA yürütülmüş ve bu analizlerin sonuçları Tablo 6'da aktarılmıştır. Sonuçlara göre, gruplar için istatistiksel olarak anlamlı bir ana etki vardır, $F_{(2,175)}$ = 8.386, p < .001, η^2 = .087. Diğer bir ifadeyle, dindar, sûfî ve ateist katılımcıların dinî/ateist dünya görüşü savunma düzeyleri arasında orta derecede anlamlı bir farklılık bulunmaktadır. Diğer yandan koşullar için ana etki, istatistiksel olarak anlamlı düzeye ulaşmamıştır, $F_{(2,175)}$ = .467, p = .495, η^2 = .003. Yani katılımcıların deney ya da kontrol koşullarında yer almaları onların dinî/ateist dünya görüşü savunma düzeyleri arasında anlamlı bir farklılığa yol açmamıştır.

Tablo 6. Gruplara ve koşullara göre dinî/ateist dünya görüşü savunma puan ortalamalarının ANOVA sonuçları

Varyansın kaynağı	Kareler toplamı	SD	Kareler ortalaması	*F*	*p*	η^2
Grup	20.250	2	10.125	8.386	.000	.087
Koşul	.563	1	.563	.467	.495	.003
Grup X Koşul	13.245	2	6.623	5.486	.005	.059
Hata	211.278	175	1.207			
Toplam	245.104	180				

Grupların, dinî/ateist dünya görüşü savunma düzeylerinde ortaya çıkan farklılaşmanın hangi gruplar arasında olduğunu incelemek için Post Hoc analizleri uygulanmıştır. Yapılan Tukey testi sonucuna göre, sûfîler (*Ort.* = 7.92, *SS* = 1.17) ve ateistler (*Ort.* = 7.73, *SS* = .86) arasında anlamlı bir fark yokken; dindarlar (*Ort.* = 7.14, *SS* = 1.30) her iki gruptan anlamlı olarak farklılaşmış ve en düşük savunma tepkisini

sergilemişlerdir. Şekil 6'da görüldüğü gibi, sûfîler ve ateistler, dinî/ateist dünya görüşlerini dindarlardan daha yüksek düzeyde savunmuşlardır.

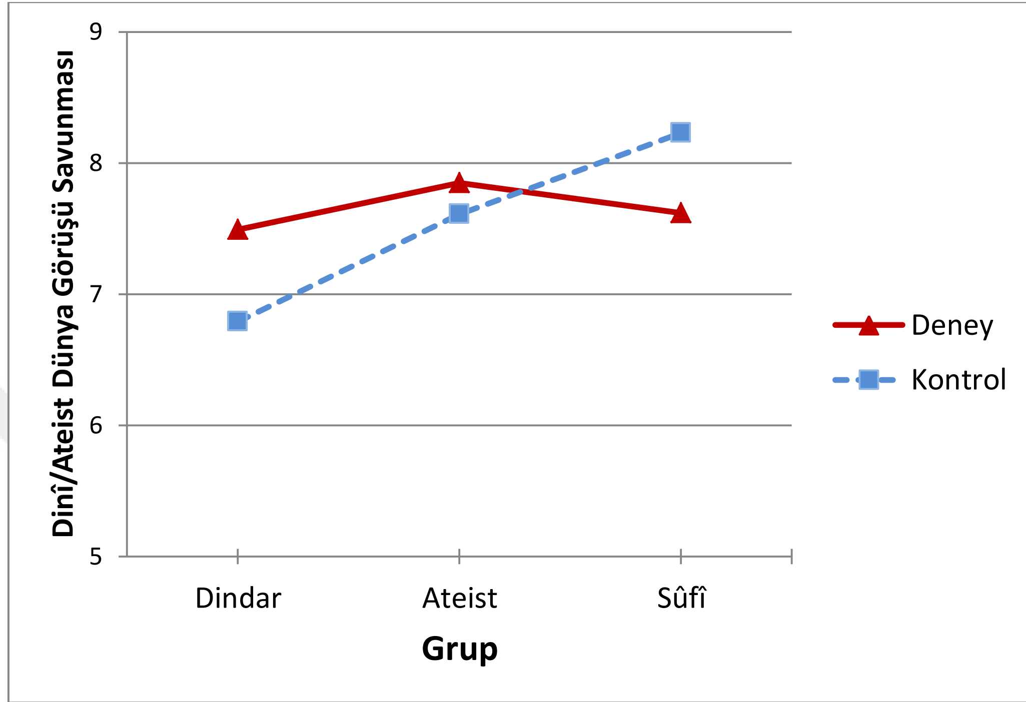


Şekil 6. Dindar, ateist ve sûfî katılımcıların dinî/ateist dünya görüşü savunma ortalamaları

Yapılan iki faktörlü gruplar arası ANOVA sonucunda, gruplar ile koşullar arasındaki etkileşimin ise istatistiksel olarak anlamlı olduğu bulunmuştur, $F_{(2,175)}$ = 5.486, p = .005, η^2 = .059. Başka bir deyişle, dinî/ateist dünya görüşü savunma düzeyi üzerinde grup üyeliklerinin etkisi deney ve kontrol koşulları için farklıdır. Yani farklı gruplardaki katılımcıların dinî/ateist dünya görüşü savunma düzeyleri, deneysel koşullara; deney ve kontrol koşullarında yer alan katılımcıların savunma düzeyleri ise ait oldukları gruplara göre farklılaşmaktadır.

Etkileşimin nereden kaynaklandığıyla ilgili yapılan analizlerde, deney koşulunda üç grupta yer alan katılımcıların dinî/ateist dünya görüşü savunma düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığa rastlanmamıştır, $F_{(2,175)}$ = .828, p = .439. Ancak kontrol koşulunda üç grup arasında da anlamlı farklar vardır, $F_{(2,175)}$ = 12.949, $p < .001$. Şekil 7'de de görülebileceği üzere, kontrol koşulunda en yüksek savunma tepkisini

sûfîler (*Ort.* = 8.23, *SS* = .94), ondan sonra ateistler (*Ort.* = 7.61, *SS* = .78) ve en düşük savunma tepkisini ise dindarlar (*Ort.* = 6.69, *SS* = 1.36) göstermiştir.



Şekil 7. Gruplara ve koşullara göre katılımcıların dinî/ateist dünya görüşü savunma ortalamaları

Araştırmanın hipotezlerini sınamak amacıyla, dinî/ateist dünya görüşü savunma düzeyi, üç katılımcı grubu göz önüne alınarak, deney ve kontrol koşullarına göre kıyaslanmıştır. Yapılan kıyaslama sonuçlarında göre, dindar katılımcıların dinî dünya görüşü savunma düzeyleri deney ve kontrol koşullarına göre farklılaşmıştır, $F_{(1,175)}$ = 6.088, *p* = .015. Bu bulgu, ölümlülükleri üzerinde düşünen dindarların (*Ort.* = 7.49, *SS* = 1.16) diş ağrısı üzerinde düşünen dindarlara (Ort. = 6.79, *SS* = 1.36) kıyasla daha yüksek düzeyde dinî dünya görüşü savunmasında bulunduklarını ortaya koymaktadır. Ölümlülüklerini hatırlayan dindar katılımcılar dinî dünya görüşlerini eleştiren yazıyı ve yazarı daha olumsuz değerlendirmişlerdir. Bu bulgu *H5a*'yı desteklemektedir.

Deney ve kontrol koşullarına atanmış ateist bireylerin ateist dünya görüşü savunma düzeyleri üzerine yapılan analizin sonuçları, deney (*Ort.* = 7.85, *SS* = .93) ve kontrol (*Ort.* = 7.61, *SS* = .78) grupları arasında anlamlı bir fark olmadığını ortaya

koymuştur, $F_{(1,175)}$ = .856, p = .401. Diğer bir ifadeyle bulgular, ateist bireylere ölümlü olduklarını hatırlatmanın onların ateist dünya görüşlerini eleştirenlere yönelik değerlendirmelerinde anlamlı bir değişikliğe neden olmadığını göstermiştir. Her ne kadar deney koşulunda ateist dünya görüşü savunma ortalaması daha yüksek olsa da bu istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır. Dolayısıyla ölümlülük belirginliği koşulunda ateist katılımcıların ateist dünya görüşlerini eleştiren yazıyı ve yazarı daha yüksek düzeyde olumsuz değerlendireceklerini varsaydığımız *H6a* desteklenmemiştir.

Sûfîlerin dinî dünya görüşü savunma düzeylerinin deney ve kontrol koşullarına göre farklılık gösterip göstermediğini saptamak amacıyla yapılan analizlerde ise, anlamlı bir farklılık olduğu saptanmıştır, $F_{(1,175)}$ = 4.609, p = .033. Bu bulguya göre, ölümlülükleri hatırlatılan sûfîlerin (*Ort.* = 7.62, *SS* = 1.29) ölümlülükleri hatırlatılmayanlara (*Ort.* = 8.23, *SS* = .94) kıyasla daha düşük düzeyde dinî dünya görüşü savunma tepkileri sergiledikleri söylenebilir. Sûfî katılımcılara ölümlü oldukları hatırlatıldığında onların dinî görüşlerini eleştiren yazıyı ve yazarı olumsuz değerlendirme düzeyleri düşmüştür. Bu bulguya göre *H7a* desteklenmiştir.

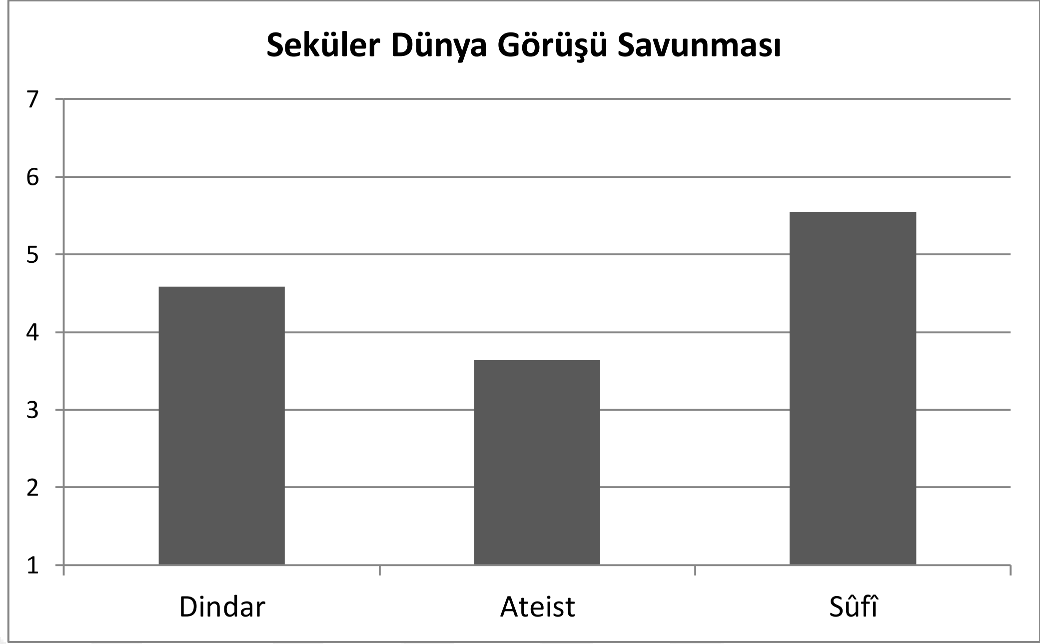
8.2.3. Seküler Dünya Görüşü Savunması İle İlgili Bulgular

Son olarak, grupların ve koşulların seküler dünya görüşü savunma düzeyleri üzerindeki etkileri incelenmiştir. Tablo 7'de iki faktörlü ANOVA sonuçları sunulmuştur. Analizler sonucunda katılımcıların seküler dünya görüşü savunma düzeyleri üzerinde grupların anlamlı bir ana etkiye sahip olduğu bulunmuştur, $F_{(2,175)}$ = 15.252, p < .001, η^2 = .148. Dindar, sûfî ve ateist katılımcıların seküler dünya görüşü savunma puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılığa rastlanmıştır. Ancak katılımcıların seküler dünya görüşü savunma düzeyleri üzerinde koşulların anlamlı bir ana etkiye sahip olmadığı bulunmuştur, $F_{(2,175)}$ = .244, p = .622, η^2 = 001. Buna göre, deney ya da kontrol koşulunda bulunmak seküler dünya görüşü savunma düzeylerinde bir farklılığa yol açmamaktadır.

Tablo 7. Gruplara ve koşullara göre seküler dünya görüşü savunma puan ortalamalarının ANOVA sonuçları

Varyansın kaynağı	Kareler toplamı	SD	Kareler ortalaması	*F*	*p*	η^2
Grup	111.721	2	55.860	15.252	.000	.148
Koşul	.892	1	.892	.244	.622	.001
Grup X Koşul	60.595	2	30.298	8.272	.000	.086
Hata	640.930	175	3.662			
Toplam	812.699	180				

Gruplar arasında seküler dünya görüşü savunma düzeyleri için ortaya çıkan farklılaşmanın hangi gruplar arasında olduğunu anlamak için Post Hoc analizleri uygulanmıştır. Tukey testi kullanılarak yapılan analiz sonucunda, üç grubun da birbirinden anlamlı olarak farklılaştığı görülmüştür. Şekil 8'de görüleceği gibi, en yüksek seküler dünya görüşü savunmasını sûfîler (*Ort*. = 5.55, *SS* = 2.27), onların ardından dindarlar (*Ort*. = 4.59, *SS* = 2.04) ve en düşük savunma tepkisini ise ateistler (*Ort*. = 3.64, *SS* = 1.58) sergilemişlerdir.

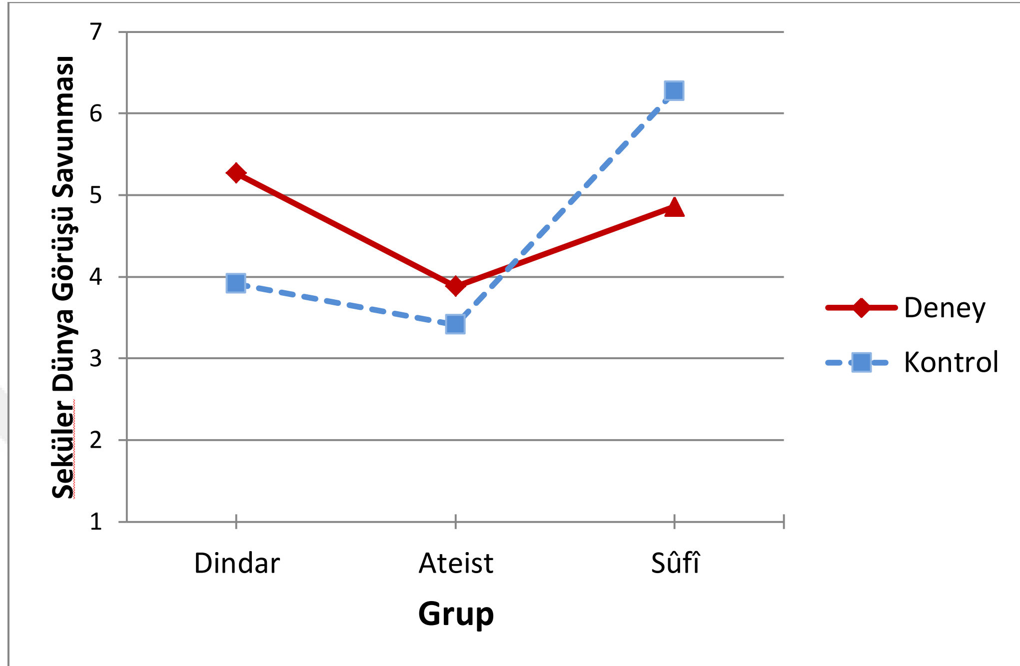


Şekil 8. Dindar, ateist ve sûfî katılımcıların seküler dünya görüşü savunma ortalamaları

Bu bulgulara ek olarak, grupların ve koşulların, katılımcıların seküler dünya görüşü savunma düzeyleri üzerindeki etkileşim etkisinin orta derecede anlamlı olduğu bulunmuştur, $F_{(2,175)}$ = 8.272, *p* = .000, η^2 = .086. Buna göre, grup üyeliğinin seküler dünya görüşü savunma düzeyi üzerindeki etkisinin deney ya da kontrol koşulunda yer almaya bağlı olduğu söylenebilir.

Gruplar arasındaki farklılaşmanın nereden kaynaklandığını incelemek için yapılan analizlerde, deney koşulunda [$F_{(2,175)}$ = 4.146, *p* = .017] ve kontrol koşulunda [$F_{(2,175)}$ = 19.179, *p* < .001] dindar, ateist ve sûfî katılımcılar arasında anlamlı farklar olduğu görülmüştür. Deney koşulunda dindarların (*Ort.* = 5.27, *SS* = 2.02) ve sûfîlerin (*Ort.* = 4.86, *SS* = 2.31) seküler dünya görüşü savunma düzeyleri arasında anlamlı bir fark bulunmazken; ateistlerin (*Ort.* = 3.88, *SS* = 1.68) her iki gruptan anlamlı olarak farklılaştığı ve diğer iki gruptan daha düşük savunma tepkisi sergiledikleri bulunmuştur. Kontrol koşulunda ise, dindarların (*Ort.* = 3.91, *SS* = 1.85) ve ateistlerin (*Ort.* = 3.41, *SS* = 1.46) seküler dünya görüşü savunma düzeyleri arasında anlamlı bir fark bulunmazken, sûfîlerin (*Ort.* = 6.27, *SS* = 2.03) her iki gruptan anlamlı olarak farklılaştığı ve diğer iki

gruptan daha yüksek savunma tepkisi sergiledikleri bulunmuştur. Gruplar ve koşullar arasındaki etkileşimi daha iyi görmek amacıyla Şekil 9'a bakılabilir.



Şekil 9. Gruplara ve koşullara göre katılımcıların seküler dünya görüşü savunma ortalamaları

Seküler dünya görüşü savunma düzeyi, üç katılımcı grubu göz önüne alınarak, deney ve kontrol koşullarına göre ANOVA ile karşılaştırılmıştır. Karşılaştırma sonucunda, deney ve kontrol koşulunda bulunan dindar katılımcıların savunma düzeylerinin birbirinden farklı olduğu bulunmuştur, $F_{(1,175)}$ = 7.526, p = .007. Deney grubundaki katılımcılar (Ort. = 5.27, *SS* = 2.02) kontrol grubundaki katılımcılardan (Ort. = 3.91, *SS* = 1.85) daha yüksek düzeyde seküler dünya görüşü savunma tepkileri göstermişlerdir. *H5b*'de ileri sürüldüğü gibi, ölümlülük belirginliği, dindar katılımcıların Türkiye'yi eleştiren yazıyı ve yazarı daha olumsuz değerlendirmelerine yol açmıştır.

Ateist grubu için yapılan analizlerde, ölümlü oldukları hatırlatılan ateist bireyler (*Ort.* = 3.88, *SS* = 1.68) ile ölümlü oldukları hatırlatılmayan ateist bireylerin (*Ort.* = 3.41, *SS* = 1.46) seküler dünya görüşü savunma düzeyleri arasında anlamlı bir farka

rastlanmamıştır, $F_{(1,175)}$ = .935, p = .335. Bu bulgu bize ateist bireylerin ister ölümlülüklerini hatırlasınlar ister diş ağrılarını hatırlasınlar benzer tepkiler verdiklerini ima etmektedir. Dolayısıyla ölümlü oldukları üzerinde düşünen ateist bireylerin daha yüksek seküler dünya görüşü savunma tepkileri sergileyecekleri ileri sürülen *H6b* desteklenmemiştir.

Sûfî grubu için uygulanan analizler sonucunda ise, sûfî katılımcıların seküler dünya görüşü savunma düzeyinin deney ve kontrol koşullarına göre anlamlı olarak farklılaştığı bulunmuştur, $F_{(1,175)}$ = 8.300, p = .004. Ölümlü olduklarını düşünen sûfîler (*Ort.* = 4.86, *SS* = 2.31) diş ağrılarını düşünen sûfîlere (*Ort.* = 6.27, *SS* = 2.03) kıyasla daha az dünya görüşü savunma tepkileri sergilemişlerdir. Bu bulgu bize, sûfîlere ölümlülüklerini hatırlatmanın onların seküler dünya görüşü savunma tepkilerinde olumlu yönde bir değişikliğe yol açtığını göstermektedir. Ölümlülük belirginliğinin sûfîlerde kontrol koşulu lehine bir farklılığa yol açması nedeniyle *H7b* desteklenmiştir.

8.3. Dinî/Ateist ve Seküler Dünya Görüşü Savunmaları Arasındaki Farklar

Mevcut çalışmada katılımcıların hem dinî dünya görüşleri hem de seküler dünya görüşleri tehdit edilmiştir. Hangi dünya görüşünün daha etkili olduğunu sınamak amacıyla katılımcıların bu iki dünya görüşüne yönelik savunma tepkileri karşılaştırılmıştır. Üç grup için katılımcıların dinî/ateist dünya görüşü savunma düzeyleri ile seküler dünya görüşü savunma düzeyleri arasında anlamlı bir farklılaşmanın olup olmadığını sınamak için ilişkili örneklem t-testi yapılmıştır (bkz. Şekil 10).

Sonuçlar, dindar katılımcıların dinî dünya görüşü savunma düzeylerinin (Ort. = 7.14, *SS* = 1.30) seküler dünya görüşü savunma düzeylerinden (Ort. = 4.59, *SS* = 2.04) anlamlı olarak daha yüksek olduğunu göstermiştir, $t_{(59)}$= 10.274, < .001. Deney ve kontrol koşulları için ayrı ayrı tekrarlanan analizlerde, hem deney koşulunda ($t_{(29)}$= 6.416, p < .001; DDGS için Ort. = 7.49, *SS* = 1.16; SDGS için Ort. = 5.27, *SS* = 2.02) hem de kontrol koşulunda ($t_{(29)}$= 8.195, p < .001; DDGS için Ort. = 6.79, *SS* = 1.36;

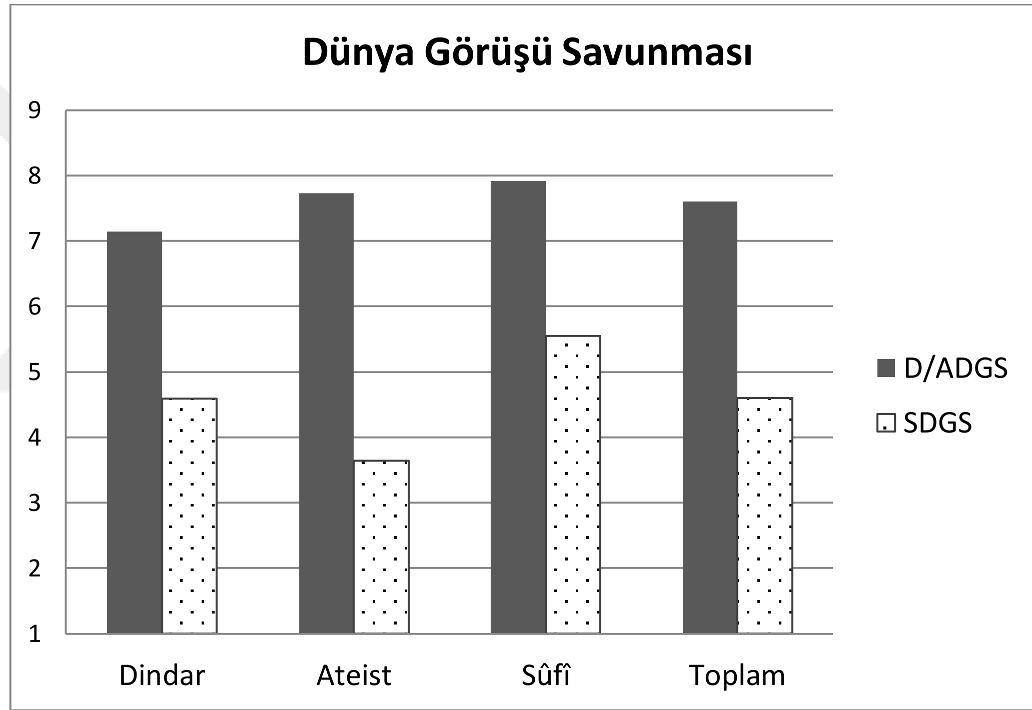
SDGS için Ort. = 3.91, *SS* = 1.85) dinî dünya görüşü savunma düzeyleri seküler dünya görüşü savunma düzeylerinden anlamlı olarak daha yüksektir. *H8*'i destekleyen bu sonuçlar katılımcıların dinî dünya görüşleriyle ilgili daha hassas olduklarını ve her hangi bir eleştiri karşısında daha çok olumsuz tepki sergileme eğiliminde olduklarını göstermektedir.

Ateist grubu için yapılan t-testi sonucunda, ateist bireylerin ateist dünya görüşü savunma ortalamasının (*Ort.* = 7.73, *SS* = .86) seküler dünya görüşü savunma ortalamasından (*Ort.* = 3.64, *SS* = 1.58) anlamlı olarak daha yüksek olduğu tespit edilmiştir, $t_{(59)}$= 17.175, p < .001. Bu gruptaki katılımcıların ateist dünya görüşü savunma düzeyleri hem deney koşulunda ($t_{(29)}$= 11.301, p < .001; ADGS için Ort. = 7.85, *SS* = .93; SDGS için Ort. = 3.88, *SS* = 1.68) hem de kontrol koşulunda ($t_{(29)}$= 12.911, p < .001; ADGS için Ort. = 7.61, *SS* = .78; SDGS için Ort. = 3.41, *SS* = 1.46) seküler dünya görüşü savunma düzeylerinden daha yüksektir. Ateist bireyler Türkiye'yi eleştirenlere kıyasla kendi ateist dünya görüşlerini eleştirenlere karşı daha olumsuz tepkiler vermektedirler. Bu bulgulardan yola çıkarak *H9*'un desteklendiğine karar verilmiştir.

Sûfî katılımcıların dinî dünya görüşü savunma düzeyleri ile seküler dünya görüşü savunma düzeyleri arasındaki farkı ortaya koymak amacıyla yapılan analiz sonucuna göre, dinî dünya görüşü savunma düzeylerinin (Ort. = 7.92, *SS* = 1.17) seküler dünya görüşü savunma düzeylerinden (Ort. = 5.55, *SS* = 2.27) anlamlı olarak daha yüksek olduğu bulunmuştur, $t_{(59)}$= 8.260, p < .001. Ayrıca, deney ($t_{(29)}$= 6.628, p < .001; DDGS için Ort. = 7.62, *SS* = 1.29; SDGS için Ort. = 4.86, *SS* = 2.31) ve kontrol ($t_{(29)}$= 5.084, p < .001; DDGS için Ort. = 8.23, *SS* = .94; SDGS için Ort. = 6.27, *SS* = 2.03) koşullarında da dinî dünya görüşü savunma düzeyleri seküler dünya görüşü savunma düzeylerinden anlamlı olarak daha yüksek bulunmuştur. *H10*'u destekler nitelikte olan bu bulgular, sûfîlerin dinî dünya görüşlerini savunmak amacıyla inandıkları dini eleştirenlere daha olumsuz tepkiler sergilediklerini göstermektedir.

Son olarak, gruplardan bağımsız olarak tüm katılımcıların dinî/ateist dünya görüşü savunma düzeyleri ile seküler dünya görüşü savunma düzeyleri arasında bir farkın olup olmadığını incelemek için ilişkili örneklem t-testi yapılmıştır. Sonuçlara göre, katılımcıların dünya görüşlerinin türüne göre tepkilerinin de farklılaştığı tespit

edilmiştir, $t_{(180)}$= 18.822, p < .001. Şekil 10'da görüldüğü üzere, katılımcılar dinî/ateist dünya görüşleri tehdit edildiğinde, seküler dünya görüşlerine kıyasla, daha olumsuz tepkiler vermişlerdir (sırasıyla Ort. = 7.60, SS = 1.17; Ort. = 4.60, SS = 2.12). Benzer bulgulara, deney ($t_{(90)}$= 13.150, p < .001; D/ADGS için Ort. = 7.65, SS = 1.14; SDGS için Ort. = 4.67, SS = 2.08) ve kontrol ($t_{(89)}$= 13.398, p < .001; D/ADGS için Ort. = 7.54, SS = 1.20; SDGS için Ort. = 4.53, SS = 2.18) koşulları için tekrarlanan analizler sonucunda da ulaşılmıştır. Bu bulgular, bireylerin dinî/ateist görüşlerini daha çok önemsedikleri ve bunların merkezi dünya görüşleri olabileceği anlamını taşımaktadır.



Şekil 10. Gruplara göre katılımcıların dinî/ateist ve seküler dünya görüşü savunma ortalamaları

Not: D/ADGS = Dinî/ateist dünya görüşü savunma, SDGS = Seküler dünya görüşü savunma

Her üç gruba ait bulgular genel olarak değerlendirildiğinde, ölümlülük belirginliği dindar gruptaki katılımcılarda DYK'nın temel varsayımlarıyla da tutarlı olarak ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik ve dünya görüşü savunma düzeylerinde artışa yol açarken, ateist ve sûfî grubundaki katılımcılarda DYK'nın temel varsayımlarıyla

tutarlı olmayan sonuçlara yol açmıştır. Ateist katılımcılar ölümlülüklerini hatırladıklarında ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik düzeyleri artarken, dünya görüşü savunma düzeylerinde istatiksel olarak anlamlı bir değişiklik olmamıştır. Sûfî katılımcılar ise, ölümlülüklerini hatırladıklarında, ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik puanlarında istatistiksel olarak anlamlı bir artış olurken, dünya görüşü savunma düzeylerinde bir düşüş olmuştur. Ayrıca, her üç katılımcı grubunun da dinî/ateist dünya görüşleri konusunda daha hassas oldukları ve dinî/ateist dünya görüşlerine yönelik eleştirilere daha sert karşılık verdikleri görülmüştür.

Bunlarla birlikte dindar, sûfî ve ateist katılımcıların ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik puan ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark saptanmamıştır. Dindar, sûfî ve ateist katılımcıların dinî/ateist dünya görüşü savunma düzeyleri arasında ise anlamlı farklılıklar bulunmaktadır: Dindarların dünya görüşü savunma düzeyi sûfî ve ateistlerinkinden daha düşüktür. Ayrıca, bu üç grubun dinî/ateist dünya görüşü savunma düzeyleri deney koşulunda farklılaşmazken, kontrol koşulunda farklılaşmış ve en yüksek savunma tepkisini sûfîlerin, ondan sonra ateistlerin ve en düşük savunma tepkisini ise dindarların sergiledikleri görülmüştür. Ayrıca üç grubun seküler dünya görüşü savunma düzeylerinin de birbirinden anlamlı olarak farklılaştığı bulunmuştur: En yüksek seküler dünya görüşü savunma tepkisini sûfîler sergilerken, en düşük savunma tepkisini ise ateistler sergilemişlerdir. Bununla birlikte, deney koşulunda ateistlerin seküler dünya görüşü savunma düzeylerinin dindar ve sûfîlerinkinden anlamlı olarak daha düşük olduğu görülmüştür. Kontrol koşulunda ise, sûfîlerin seküler dünya görüşü savunma düzeylerinin dindar ve ateistlerinkinden anlamlı olarak daha yüksek olduğu saptanmıştır.

8.4. Özdeşleşme ve Dinî Yönelim Değişkenlerinin Düzenleyici Etkileri

Bu bölümde dünya görüşü savunma düzeyi üzerinde ölümlülük belirginliği ile özdeşleşme ve dinî yönelim değişkenlerinin etkileşimi incelenmiştir. Bu analizin temel amacı, ölümlülük belirginliği ile dünya görüşü savunması arasındaki ilişkinin hangi durumlarda arttığını, azaldığını veya yön değiştirdiğini anlamaktır. Ölümlülük

belirginliğinin, dünya görüşü savunmasına (hem dinî/ateist hem de seküler) etkisinde özdeşleşme ve dinî yönelim değişkenlerinin düzenleyici (moderator) rolünü test etmek için bootstrap yöntemini esas alan regresyon analizleri yapılmıştır. Analizler, Hayes (2018) tarafından geliştirilen Process Makro Version v3.4 kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Bir önceki bölümde görülebileceği gibi, ölümlülük belirginliği manipülasyonu üç katılımcı grubu için farklı etkiler ortaya koyduğundan düzenleyici etki analizleri her grup için ayrı ayrı uygulanmıştır. Ayrıca, analizler dinî/ateist ve seküler dünya görüşü savunma tepkileri için de ayrı ayrı yapılmıştır.

8.4.1. Özdeşleşmenin Düzenleyici Etkisi

Bu bölümde grupla özdeşleşmenin, ölümlülük belirginliği ile dünya görüşü savunması arasındaki ilişkide düzenleyici bir etkiye sahip olup olmadığı test edilmiştir. Analizler, her bir grup için (sırasıyla dindar, ateist ve sûfî) önce dinî/ateist, sonra seküler dünya görüşü savunması için tekrarlanmıştır.

Dindar grubu için ölümlülük belirginliği ile dinî dünya görüşü savunması arasındaki ilişkide özdeşleşmenin düzenleyici rolünün olup olmadığı incelenmiştir. Sonuçlar, oluşturulan modelin istatistiksel olarak anlamlı olduğunu göstermiştir (R^2 = .34, F(3, 56) = 9.67, p < .001). Hem ölümlülük belirginliği (b = -.45, SH = .22, t = -2.06, p = .044) hem de özdeşleşme (b = .48, SH = .11, t = 4.40, p < .001), dinî dünya görüşü savunması üzerinde istatistiksel olarak anlamlı ana etki göstermiştir. Bununla birlikte, ölümlülük belirginliği ve özdeşleşmenin etkileşim etkisi de anlamlı çıkmıştır (b = -.47, SH = .22, t = -2.15, p = .036). Dolayısıyla özdeşleşmenin, ölümlülük belirginliği ile dinî dünya görüşü savunması arasındaki ilişkide düzenleyici bir rol oynadığı söylenebilir (bkz. Tablo 8).

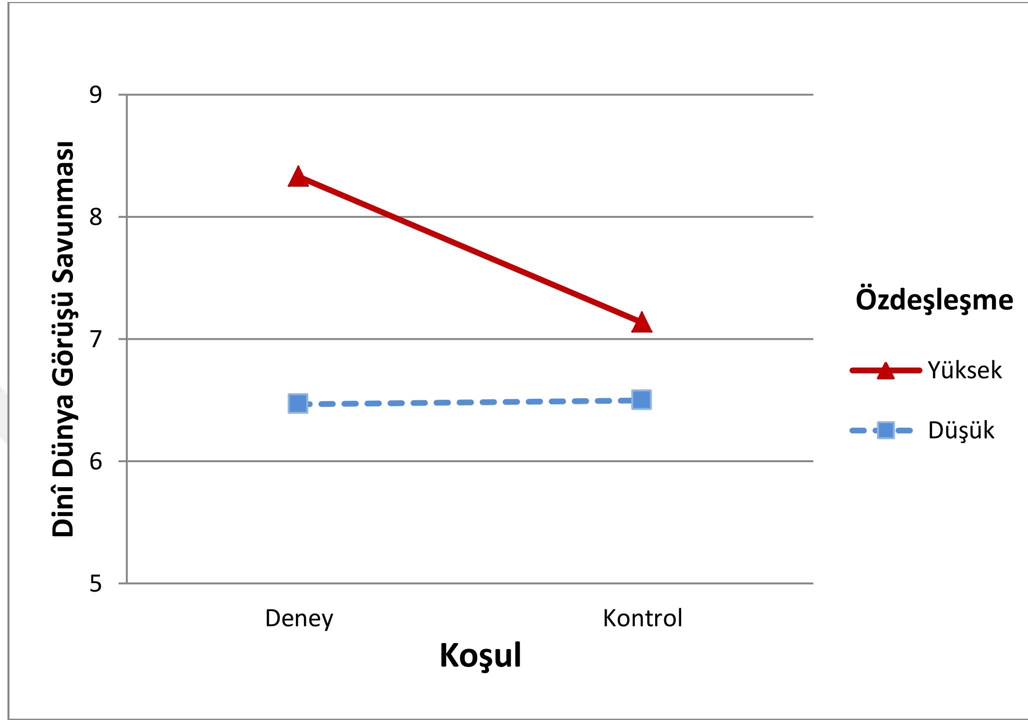
Tablo 8. Dinî/ateist ve seküler dünya görüşü savunma üzerinde ölümlülük belirginliği ve özdeşleşmenin etkileşimi

Değişken	*b*	*SH*	*t*	LLCI	ULCI
Dindar Grup İçin					
Dinî Dünya Görüşü Savunma, R^2 = .34, *F*(3, 56) = 9.67, *p* < .001					
Ölümlülük belirginliği	.45*	.22	-2.06	-.88	-.01
Özdeşleşme	.48***	.11	4.40	.26	.70
Ölümlülük belirginliği X Özdeşleşme	-.47*	.22	-2.15	-.91	-.03
Seküler Dünya Görüşü Savunma, R^2 = .26, *F*(3, 56) = 6.43, *p* < .001					
Ölümlülük belirginliği	-.59*	.23	-2.58	-1.05	-.13
Özdeşleşme	.38**	.12	3.25	.14	.61
Ölümlülük belirginliği X Özdeşleşme	.07	.23	.29	-40	.53
Ateist Grup İçin					
Ateist Dünya Görüşü Savunma, R^2 = .09, *F*(3, 56) = 1.92, *p* = .136					
Ölümlülük belirginliği	-.19	.19	-1.03	-.56	.18
Özdeşleşme	.06	.09	.67	-.57	.18
Ölümlülük belirginliği X Özdeşleşme	-.36*	.18	-2.02	-.72	-.00
Seküler Dünya Görüşü Savunma, R^2 = .10, *F*(3, 56) = 2.03, *p* = .120					
Ölümlülük belirginliği	-.25	.19	-1.31	-.62	.13
Özdeşleşme	-.10	.09	-1.14	-.28	.08
Ölümlülük belirginliği X Özdeşleşme	.33+	.18	1.82	-.03	.69
Sûfî Grup İçin					
Dinî Dünya Görüşü Savunma, R^2 = .33, *F*(3, 57) = 2.35, *p* = .082					
Ölümlülük belirginliği	.47+	.25	1.87	-.03	.98
Özdeşleşme	-.58	.39	-1.47	-1.36	.21
Ölümlülük belirginliği X Özdeşleşme	.30	.26	1.16	-.21	.81
Seküler Dünya Görüşü Savunma, R^2 = .10, *F*(3, 57) = 2.08, *p* = .113					
Ölümlülük belirginliği	.63*	.25	2.47	.12	1.13
Özdeşleşme	.05	.39	.12	-.73	.84
Ölümlülük belirginliği X Özdeşleşme	-.02	.26	-.09	-.54	.49

Not: + p < .10, * p < .05, ** p < .01.

Düzenleyici etkinin nasıl olduğunu daha ayrıntılı anlamak amacıyla eğim (simple slope) analizi sonuçlarına bakılmıştır. Özdeşleşme düzeyi yüksek olduğunda ölümlülük belirginliği ile dinî dünya görüşü savunması arasındaki ilişki anlamlıyken (*b* = -.91, *SH* = .31, *t* = -2.99, *p* = .004), özdeşleşme düzeyi düşük olduğunda bu ilişki anlamlı değildir (*b* = .02, *SH* = .31, *t* = .07, *p* = .940). Diğer bir ifadeyle, grubuyla yüksek düzeyde özdeşleşen katılımcılar için ölümlülük belirginliği manipülasyonu dinî dünya görüşü savunma düzeyinin artmasıyla ilişkiliyken, kendisini grubuyla düşük düzeyde tanımlayan katılımcılar için ölümlülük belirginliği manipülasyonu dinî dünya görüşü savunmasıyla ilişkili değildir (bkz. Şekil 11). Özetle dinî grupla yüksek düzeyde

özdeşleşen bireylere ölümlü olduklarını hatırlatmak onları dinî dünya görüşünü savunmaya yönlendirmektedir.



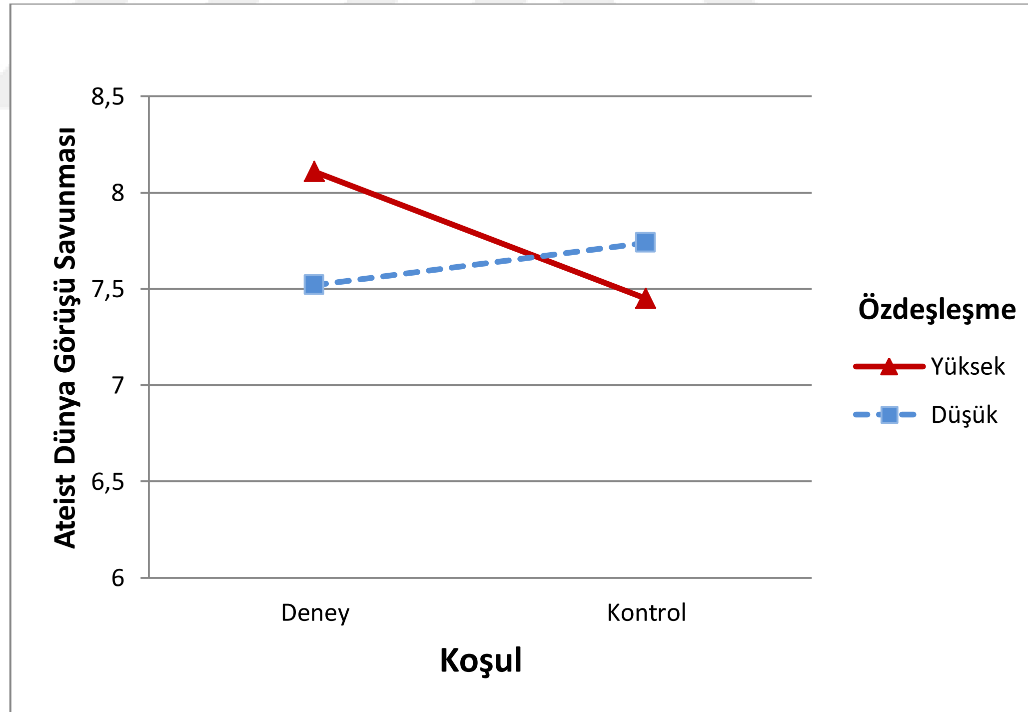
Şekil 11. Dindar grubu için ölümlülük belirginliği ile dinî dünya görüşü savunması arasındaki ilişkide özdeşleşmenin düzenleyici rolü

Dindarlar için ölümlülük belirginliği ile seküler dünya görüşü savunması arasındaki ilişkide özdeşleşmenin düzenleyici rolünün incelendiği modelin istatistiksel olarak anlamlı olduğunu görülmüştür (R^2 = .26, *F*(3, 56) = 6.43, *p* < .001). Ölümlülük belirginliği (*b* = -.59, *SH* = .23, *t* = -2.58, *p* = .012) ve özdeşleşme (*b* = .38, *SH* = .12, *t* = 3.25, *p* = .002) seküler dünya görüşü savunması üzerinde istatistiksel olarak anlamlı ana etki göstermiştir. Bununla birlikte, ölümlülük belirginliği ve özdeşleşmenin dünya görüşü savunması üzerinde ortak etkisi de anlamlı çıkmamıştır (*b* = .07, *SH* = .23, *t* = .29, *p* = .769). Buna göre, özdeşleşme ölümlülük belirginliği ve seküler dünya görüşü savunması arasında aracı rol oynamamıştır.

Ateist grubu için yapılan analiz sonuçlarına göre, ölümlülük belirginliği ile ateist dünya görüşü savunması arasındaki ilişkide özdeşleşmenin düzenleyici rolünü

incelemek amacıyla oluşturulan modelin istatistiksel olarak anlamlı olmadığı görülmüştür (R^2 = .09, *F*(3, 56) = 1.92, *p* = 136). Analizler sonucunda ölümlülük belirginliğinin (*b* = -.19, *SH* = .19, *t* = -1.03, *p* = .308) ne de özdeşleşmenin (*b* = .06, *SH* = .09, *t* = .67, *p* = .505) ateist dünya görüşü savunması üzerinde istatistiksel olarak anlamlı ana etkiye sahip olmadığı bulunmuştur. Ancak, ölümlülük belirginliği ve özdeşleşmenin ateist dünya görüşü savunması üzerinde ortak etkisinin anlamlı olduğu görülmüştür (*b* = -.36, *SH* = .18, *t* = -2.02, *p* = .048, bkz. Tablo 8).

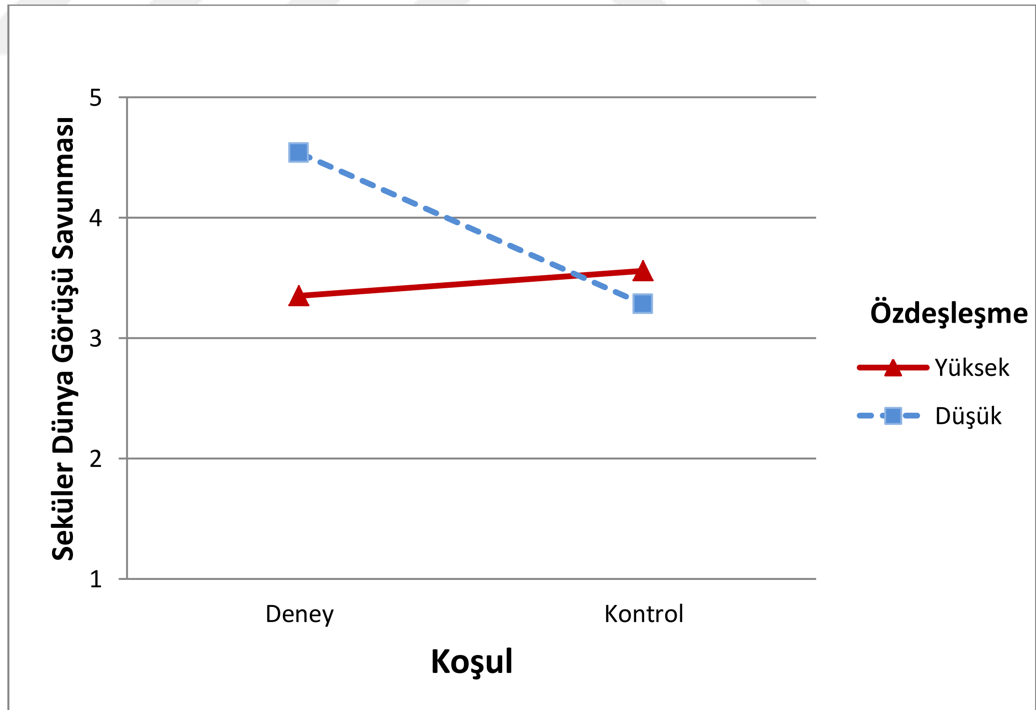
Eğim analizi sonuçlarına göre, özdeşleşme düzeyi düşük olduğunda (*b* = .19, *SH* = .26, *t* = .71, *p* = .482) ölümlülük belirginliği ile ateist dünya görüşü savunması arasındaki ilişki anlamlı değilken, özdeşleşme düzeyi yüksek olduğunda (*b* = -.57, *SH* = .26, *t* = -2.15, *p* = .035) bu ilişki anlamlıdır. Şekil 12'de görüldüğü gibi, ateist grupla yüksek düzeyde özdeşleşen bireylere ölümlülükleri hatırlatıldığında daha yüksek ateist dünya görüşü savunması sergilemişlerdir.



Şekil 12. Ateist grubu için ölümlülük belirginliği ile ateist dünya görüşü savunması arasındaki ilişkide özdeşleşmenin düzenleyici rolü

Ateistler için ölümlülük belirginliği ile seküler dünya görüşü savunması arasındaki ilişkide özdeşleşmenin düzenleyici rolünün incelendiği modelin istatistiksel olarak anlamlı olmadığı görülmüştür (R^2 = .10, F(3, 56) = 2.03, p = 120). Ölümlülük belirginliği (b = -.25, SH = .19, t = -1.31, p = .194) ve özdeşleşme (b = -.10, SH = .09, t = -1.14, p = .260) seküler dünya görüşü savunması üzerinde istatistiksel olarak anlamlı ana etki göstermemiştir.. Ana etkilerin aksine, ölümlülük belirginliği ve özdeşleşmenin dünya görüşü savunması üzerinde ortak etkisinin marjinal düzeyde anlamlı olduğu görülmüştür (b = .33, SH = .18, t = 1.82, p = .074, bkz. Tablo 8).

Eğim analizi sonuçlarına göre, özdeşleşme düzeyi düşük olduğunda (b = -.59, SH = .27, t = -2.22, p = .031) ölümlülük belirginliği ile seküler dünya görüşü savunması arasındaki ilişki anlamlı iken, özdeşleşme düzeyi yüksek olduğunda (b = .10, SH = .27, t = .36, p = .716) bu ilişki anlamlı değildir. Şekil 13'te görüldüğü gibi, ateist grupla düşük düzeyde özdeşleşen bireylere ölümlülükleri hatırlatıldığında daha yüksek seküler dünya görüşü savunması sergilemişlerdir.



Şekil 13. Ateist grubu için ölümlülük belirginliği ile seküler dünya görüşü savunması arasındaki ilişkide özdeşleşmenin düzenleyici rolü

Son olarak, *sûfî grubu için* ölümlülük belirginliği ile dinî dünya görüşü savunması arasındaki ilişkide özdeşleşmenin düzenleyici rolü incelenmiştir. Sonuçlar, incelenen modelin marjinal düzeyde anlamlı olduğunu göstermiştir (R^2 = .11, F(3, 57) = 2.35, p = .082). Ölümlülük belirginliği (b = .47, SH = .25, t = -1.87, p = .066) dinî dünya görüşü savunması üzerinde marjinal düzeyde anlamlı ana etki gösterirken, ne özdeşleşmenin ana etkisi (b = -.58, SH = .39, t = -1.47, p = .146) ne de ölümlülük belirginliği ile özdeşleşmenin etkileşim etkisi (b = .30, SH = .26, t = 1.16, p = .249) anlamlı düzeye ulaşmıştır (bkz. Tablo 8).

Sûfî grubu için ölümlülük belirginliği ile seküler dünya görüşü savunması arasındaki ilişkide özdeşleşmenin düzenleyici rolünün incelendiği modelin istatistiksel olarak anlamlı olmadığı görülmüştür (R^2 = .10, F(3, 57) = 2.08, p = .113). Ölümlülük belirginliği seküler dünya görüşü savunması üzerinde istatistiksel olarak anlamlı ana etki göstermiştir (b = .63, SH = .25, t = 2.47, p = .017). Bu bulgunun aksine, özdeşleşme (b = .05, SH = .39, t = .12, p = .903) ve ölümlülük belirginliği ile özdeşleşmenin etkileşimi (b = -.02, SH = .26, t = -.09, p = .931) seküler dünya görüşü savunması üzerinde anlamlı etki göstermemiştir (bkz. Tablo 8). Bu bulgular, özdeşleşmenin sûfî grubu için düzenleyici rolünün olmadığını göstermektedir.

8.4.2. Dinî Yönelimlerin Düzenleyici Etkisi

Bu bölümde ilk olarak dindar katılımcılarda ölümlülük belirginliği ile dinî ve seküler dünya görüşü savunma düzeyleri arasında dinî yönelimlerin (sırasıyla içsel, dışsal, arayışsal ve köktenci) düzenleyici rolünü tespit etmek amacıyla düzenleyici regresyon analizleri yapılmıştır. Daha sonra, aynı analizler sûfî katılımcılar üzerinden tekrarlanmıştır.

Dindar katılımcılar için ölümlülük belirginliğinin dinî dünya görüşü savunması üzerindeki etkisinde içsel, dışsal, arayışsal ve köktenci dinî yönelimlerin düzenleyici rolü analiz edilmiştir. Tablo 9'da görüleceği üzere dinî yönelimlerin hiç biri ölümlülük belirginliği ile dinî dünya görüşü savunma düzeyleri arasındaki ilişkide istatistiksel olarak anlamlı bir düzenleyici rol oynamamıştır. Benzer şekilde, dinî yönelimler ölümlülük belirginliği ile seküler dünya görüşü savunma düzeyleri arasındaki ilişkide de istatistiksel olarak anlamlı bir düzenleyici ilişki göstermemiştir.

Tablo 9. Dindar grubu için dinî ve seküler dünya görüşü savunma üzerinde ölümlülük belirginliği ve dinî yönelimlerin etkileşimi

Dindar Grup İçin	*b*	*SH*	*t*	LLCI	ULCI
İçsel Dinî Yönelim					
Dinî Dünya Görüşü Savunma, R^2 = .39, $F(3, 56)$ = 12.13, p < .001					
Ölümlülük belirginliği	-.29	.21	-1.37	-.71	.13
İçsel dinî yönelim	-.67*	.32	-2.10	-1.32	-.03
Ölümlülük belirginliği X İçsel dinî yönelim	-07	.22	.31	-.37	.51
Seküler Dünya Görüşü Savunma, R^2 = .18, $F(3, 56)$ = 3.98, p < .05					
Ölümlülük belirginliği	-.56*	.24	-2.28	-1.06	-.07
İçsel dinî yönelim	-.43	.37	-1.14	-1.17	.32
Ölümlülük belirginliği X İçsel dinî yönelim	.13	.26	.50	-.38	.64
Dışsal Dinî Yönelim					
Dinî Dünya Görüşü Savunma, R^2 = .09, $F(3, 56)$ = 1.95, p = .132					
Ölümlülük belirginliği	-.52+	.26	-1.97	-1.05	.01
Dışsal dinî yönelim	.44	.40	1.09	-.37	1.25
Ölümlülük belirginliği X Dışsal dinî yönelim	-.31	.27	-1.14	-.86	.24
Seküler Dünya Görüşü Savunma, R^2 = .17, $F(3, 56)$ = 3.91, p < .05					
Ölümlülük belirginliği	-.76**	.25	-3.00	-1.26	-.25
Dışsal dinî yönelim	.67+	.38	1.75	-.10	1.44
Ölümlülük belirginliği X Dışsal dinî yönelim	-.34	.26	-1.30	-.86	.18
Arayışsal Dinî Yönelim					
Dinî Dünya Görüşü Savunma, R^2 = .25, $F(3, 56)$ = 6.19, p < .001					
Ölümlülük belirginliği	-.48*	.23	-2.06	-.94	-.01
Arayışsal dinî yönelim	-.09	.42	-.22	-.94	.75
Ölümlülük belirginliği X Arayışsal dinî yönelim	-.19	.24	-.78	-.68	.30
Seküler Dünya Görüşü Savunma, R^2 = .14, $F(3, 56)$ = 3.05, p < .05					
Ölümlülük belirginliği	-.64*	.25	-2.58	-1.13	-.14
Arayışsal dinî yönelim	-.22	.45	-.50	-1.12	.68
Ölümlülük belirginliği X Arayışsal dinî yönelim	.03	.26	.13	-.49	.56
Köktenci Dinî Yönelim					
Dinî Dünya Görüşü Savunma, R^2 = .16, $F(3, 56)$ = 3.59, p < .05					
Ölümlülük belirginliği	-.60*	.24	-2.46	-1.09	-.11
Köktenci dinî yönelim	-.04	.39	-.10	-.83	.75
Ölümlülük belirginliği X Köktenci dinî yönelim	.21	.25	.85	-.28	.70
Seküler Dünya Görüşü Savunma, R^2 = .20, $F(3, 56)$ = 4.71, p < .01					
Ölümlülük belirginliği	-.73**	.24	-3.06	-1.21	-.25
Köktenci dinî yönelim	-.01	.38	-.04	-.79	.75
Ölümlülük belirginliği X Köktenci dinî yönelim	.20	.24	.82	-.28	.68

Not: + p < .10, * p < .05, ** p < .01.

Sûfî katılımcılar için ölümlülük belirginliğinin dinî ve seküler dünya görüşü savunması üzerindeki etkisinde dinî yönelimlerin düzenleyici rolü analiz edilmiştir. Bulgular göz önüne alındığında, dinî yönelimlerin hiç birinin ölümlülük belirginliği ve dinî dünya görüşü savunma düzeyleri arasında düzenleyici bir rol oynamadığı görülmüştür (bkz. Tablo 10). Seküler dünya görüşü savunma düzeyleri üzerinde yapılan

analizlerde de, dinî yönelimlerin ölümlülük belirginliği ve seküler dünya görüşü savunması arasındaki ilişkide düzenleyici rolleri olmadığı bulunmuştur.

Tablo 10. Sûfî grubu için dinî ve seküler dünya görüşü savunma üzerinde ölümlülük belirginliği ve dinî yönelimlerin etkileşimi

Sûfî Grubu İçin	*b*	*SH*	*t*	LLCI	ULCI
İçsel Dinî Yönelim					
Dinî Dünya Görüşü Savunma, R^2 = .18, $F(3, 57) = 4.10$, $p < .05$					
Ölümlülük belirginliği	.45+	.24	1.88	-.03	.93
İçsel dinî yönelim	-.74+	.41	-1.82	-1.56	.07
Ölümlülük belirginliği X İçsel dinî yönelim	.28	.25	1.13	-.21	.77
Seküler Dünya Görüşü Savunma, R^2 = .17, $F(3, 57) = 4.01$, $p < .05$					
Ölümlülük belirginliği	.56*	.24	2.35	.08	1.05
İçsel dinî yönelim	-.64	.41	-1.57	-1.46	.18
Ölümlülük belirginliği X İçsel dinî yönelim	.25	.25	1.00	-.24	.74
Dışsal Dinî Yönelim					
Dinî Dünya Görüşü Savunma, R^2 = .07, $F(3, 57) = 1.47$, $p = .232$					
Ölümlülük belirginliği	.54*	.26	2.09	.02	1.05
Dışsal dinî yönelim	.01	.40	.03	-.78	.81
Ölümlülük belirginliği X Dışsal dinî yönelim	-.05	.26	-.18	-.57	.47
Seküler Dünya Görüşü Savunma, R^2 = .11, $F(3, 57) = 2.27$, $p = .089$					
Ölümlülük belirginliği	.65*	.25	2.59	.15	1.16
Dışsal dinî yönelim	-.07	.39	-.17	-.85	.72
Ölümlülük belirginliği X Dışsal dinî yönelim	-.02	.25	-.07	-.53	.49
Arayışsal Dinî Yönelim					
Dinî Dünya Görüşü Savunma, R^2 = .13, $F(3, 57) = 2.88$, $p < .05$					
Ölümlülük belirginliği	.52*	.25	2.11	.03	1.01
Arayışsal dinî yönelim	-.30	.40	-.74	-1.09	.50
Ölümlülük belirginliği X Arayışsal dinî yönelim	.03	.25	.12	-.47	.52
Seküler Dünya Görüşü Savunma, R^2 = .11, $F(3, 57) = 2.29$, $p = .088$					
Ölümlülük belirginliği	.62*	.25	2.50	.12	1.12
Arayışsal dinî yönelim	-.31	.40	-.78	-1.12	.49
Ölümlülük belirginliği X Arayışsal dinî yönelim	.18	.25	.74	-.32	.69
Köktenci Dinî Yönelim					
Dinî Dünya Görüşü Savunma, R^2 = .08, $F(3, 57) = 1.56$, $p = .209$					
Ölümlülük belirginliği	.53*	.26	2.06	.02	1.05
Köktenci dinî yönelim	.27	.40	.67	-.53	1.06
Ölümlülük belirginliği X Köktenci dinî yönelim	-.15	.26	-.58	-.68	.37
Seküler Dünya Görüşü Savunma, R^2 = .11, $F(3, 57) = 2.30$, $p = .086$					
Ölümlülük belirginliği	.61*	.25	2.41	.10	1.12
Köktenci dinî yönelim	.29	.39	.74	-.49	1.07
Ölümlülük belirginliği X Köktenci dinî yönelim	-.21	.26	-.80	-.72	.31

Not: + p < .10, * p < .05, ** p < .01.

Bulgular genel olarak değerlendirildiğinde içsel dinî yönelim ile ilgili kurulan hipotez ile ateist örneklemi için kurulan hipotezler desteklenmemiştir. Öte yandan dindar ve sûfî örneklemler için kurulan hipotezler desteklenmiştir. Hipotezlerin

desteklenme durumu Tablo 11'de özetlenmiştir. Tartışma ve sonuç bölümünde araştırmanın bulguları literatür doğrultusunda tartışılacak, araştırmanın katkıları ve sınırlılıkları belirtilecek ve ileride yapılacak çalışmalar için önerilerde bulunulacaktır.

Tablo 11. Hipotezlerin desteklenme durumu

Hipotezler	**Desteklenme**
H1: Sûfîlerin içsel dinî yönelim düzeyi ortalaması tasavvufla bağı olmayan dindarların ortalamasından daha yüksek olacaktır.	✗
H2. Tasavvufa bağlı olmayan dindarların ölüm düşüncesine ulaşabilirlik düzeyleri, ölüm belirginliği koşulundaki katılımcılarda diş ağrısı koşulundakilere kıyasla daha yüksek olacaktır.	✓
H3. Ateistlerin ölüm düşüncesine ulaşabilirlik düzeyleri, ölüm belirginliği koşulundaki katılımcılarda diş ağrısı koşulundakilere kıyasla daha yüksek olacaktır.	✓
H4: Sûfîlerin ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik düzeyleri, ölümlülük belirginliği ve diş ağrısı belirginliği koşullarından hangisinde yer aldıklarına bağlı olarak değişim göstermeyecektir.	✗
H5a. Tasavvufa bağlı olmayan dindarların dinî dünya görüşü savunma düzeyleri, ölümlülük belirginliği koşulunda diş ağrısı koşulundakilere kıyasla daha yüksek olacaktır.	✓
H5b. Tasavvufa bağlı olmayan dindarların seküler dünya görüşü savunma düzeyleri, ölümlülük belirginliği koşulunda diş ağrısı koşulundakilere kıyasla daha yüksek olacaktır.	✓
H6a. Ateistlerin ateist dünya görüşü savunma düzeyleri, ölümlülük belirginliği koşulunda diş ağrısı koşulundakilere kıyasla daha yüksek olacaktır.	✗
H6b. Ateistlerin seküler dünya görüşü savunma düzeyleri, ölümlülük belirginliği koşulunda diş ağrısı koşulundakilere kıyasla daha yüksek olacaktır.	✗
H7a. Sûfîlerin dinî dünya görüşü savunma düzeyleri, ölümlülük belirginliği koşulunda diş ağrısı koşulundakilere kıyasla daha düşük olacaktır.	✓
H7b. Sûfîlerin seküler dünya görüşü savunma düzeyleri, ölümlülük belirginliği koşulunda diş ağrısı koşulundakilere kıyasla daha düşük olacaktır.	✓
H8. Tasavvufla bağı olmayan dindarların ölümlülük belirginliğinin ardından kendilerine sunulan dinî dünya görüşünü tehdit edici pasaja yönelik olarak gösterecekleri savunma düzeyi, seküler dünya görüşünü tehdit eden pasaja gösterecekleri savunma düzeyine kıyasla anlamlı olarak daha yüksek olacaktır.	✓
H9. Ateistlerin ölümlülük belirginliğinin ardından kendilerine sunulan ateist dünya görüşünü tehdit edici pasaja yönelik olarak gösterecekleri savunma düzeyi, seküler dünya görüşünü tehdit eden pasaja gösterecekleri savunma düzeyine kıyasla anlamlı olarak daha yüksek olacaktır.	✓
H10. Sûfîlerin ölümlülük belirginliğinin ardından kendilerine sunulan dinî dünya görüşünü tehdit edici pasaja yönelik olarak gösterecekleri savunma düzeyi, seküler dünya görüşünü tehdit eden pasaja gösterecekleri savunma düzeyine kıyasla anlamlı olarak daha yüksek olacaktır.	✓

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

9. TARTIŞMA

DYK, insanların neden dinî inançları geliştirip korumakta olduklarını, çeşitli dindarlık biçimlerinin evrensel varoluşçu kaygıları nasıl ele aldığını ve dinin sosyal maliyet ve faydalarının neler olduğunu ölüm korkusu temelinde açıklar. DYK'ya göre din, psikolojik bir güvenlik hissi ve ölümsüzlük umudu sunarak, insanın ölüm bilincinin bir sonucu olarak ortaya çıkan potansiyel dehşeti yönetmeye hizmet eder (Vail ve ark., 2010). DYK'yla ilgili araştırmaların bulgularına göre, dinî yaşayış biçimleri taşıdıkları özellikler itibariyle varoluşsal sorunlarla başa çıkmada farklı savunmacı tepkiler üretmektedirler. Araştırmalar, bireysel dindarlıktan yola çıkarak evrensel ve genel bir yargıya varmayı arzulasalar da, hem dinler arasında ölüme yüklenen anlamın farklılaşması hem de aynı dinin içinde farklı grupların ölüme yönelik tutumlarının farklılaşması bunu olanaksız kılabilmektedir. Örneğin DYK'nın temel varsayımının "insan davranışlarını yönlendiren en temel motivasyon ölüm korkusudur" iddiası (Greenberg ve ark., 1986; Rosenblatt ve ark., 1989) olmasına rağmen, genel olarak mistisizm, özelde de tasavvuf gibi yapılarda temel motivasyon asıl yaratıcıya ve hakikate ulaşmadır. Bu da dünya üzerindeki her dindarın ölümlülüğü hatırlatıldığında benzer tepkiler vermeyebileceğini akla getirmektedir.

Bu anlayıştan yola çıkarak mevcut çalışmada İslamiyet'e has bir dindarlık biçimi olan ve ölüme yönelik olumlu tutumlara sahip tasavvuf üzerinden DYK'nın temel varsayımlarını incelemeyi amaçladık. Bunu yaparken sadece sûfîlerden değil farklı inanç biçimlerine sahip olduklarını düşündüğümüz ilahiyat öğrencilerinden ve ateistlerden de veri topladık. Dolayısıyla sûfî, dindar ve ateist gruplarında bulunan katılımcıları hem deney ve kontrol koşulları oluşturarak kendi içlerinde karşılaştırma hem de grupları birbiriyle kıyaslama imkânı bulunmuştur. Araştırmanın sonuçları, genel olarak, ölümlülük belirginliğinin her üç grup üzerinde farklı etkileri olduğunu göstermiştir.

Çalışmada ilk olarak ölümlülük belirginliği manipülasyonunun etkili olup olmadığını sınamak amacıyla ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik puanları analiz edilmiştir. Analiz sonuçları ölümün hatırlatıldığı ve diş ağrısının hatırlatıldığı deney ve kontrol koşulları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark olduğunu göstermiştir. Dolayısıyla tüm katılımcılar göz önüne alındığında ölümlülük belirginliği sonrası ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik puanları artmıştır. Analizler dindar, ateist ve sûfî grupları için ayrı ayrı yapıldığında da ölümlülük belirginliğinin ardından ölüm düşüncesine ulaşılabilirliğin artmasının her üç grup için de geçerli olduğu görülmüştür. Bu bulgular ölümlülük belirginliği manipülasyonunun etkili olduğunu göstermekte, DYK kuramı kapsamında yapılan çalışmaların bulgularıyla da örtüşmektedir (örn., Greenberg ve ark, 1994; Hayes ve ark., 2010).

Elde edilen sonuçlar dindar ve ateist grupları için kurduğumuz hipotezleri desteklerken, sûfî grubu için oluşturduğumuz hipotezi desteklememiştir. Çalışmada hipotezimizi sûfîlerin ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik düzeylerinin, deney ve kontrol koşullarına göre değişim göstermeyeceği şeklinde oluşturmuştuk. Ancak ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik düzeyi kontrol koşulundakilere kıyasla deney koşulundakilerde daha yüksek olmuştur. Bu hipotez oluşturulurken tasavvufun bireysel yönü dikkate alınmış ve içsel dinî yönelime atıfta bulunulmuştu. Ancak tasavvufun örgütlü, kurumsal ve normatif yapısı onu içsel dinî yönelimden ayırdığından (Kayıklık, 2011, s. 66) deney koşulundakiler daha çok kelimeyi ölümle ilişkili tamamlamış olabilir. Diğer taraftan, bu durum DYK'nın önerdiği ikili süreç modeliyle anlaşılabilir (Arndt ve ark., 2004, s. 39). Modele göre, ölümü hatırlamak bir müddet sonra zihnimizde ölümle bağlantı içinde olan diğer kavramları da harekete geçirmekte ve ölüm düşüncesine ulaşılabilirliği arttırmaktadır. Bu bilişsel süreç tüm insanlar için geçerli olduğundan sûfîlerde de ölüm düşüncesine ulaşılabilirliğin artması gayet makul görülebilir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta ölümle ilgili kelimelere yüklenen anlamın herkes için aynı olmayabileceğidir. Kimi için mezar kelimesi yokluğu ve karanlığı çağrıştırırken, kimisi için yeni bir başlangıcı ve aydınlığı çağrıştırabilir. Sûfîlerle diğer bireyler arasındaki temel fark belki de bu kelimelerin hatırlanma sıklığı değil bunların çağrıştırdığı anlamlardır.

Mevcut çalışmada temel amaç ölümlülük belirginliğinin dünya görüşü savunmasına yol açıp açmadığını dindar, ateist ve sûfî grupları üzerinden sınamaktır.

İlahiyat öğrencilerinden oluşan dindar grup göz önüne alındığında ölümlülük belirginliğinin dinî dünya görüşü savunma tepkilerini arttırdığı görülmüştür. Diğer bir ifadeyle, dindar katılımcılara ölümlülükleri hatırlatıldığında katılımcılar dine yönelik olumsuz eleştirilerin yer aldığı bir yazıyı ve bunun yazarını daha olumsuz değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla dindarlığın ilahiyat öğrencileri için dehşet yönetimi işlevi gördüğü söylenebilir.

Bununla birlikte, araştırmanın sonuçları dinî dünya görüşünün yanı sıra seküler dünya görüşünün de dindar grup için ölüm korkusuna karşı koruma sağladığını göstermektedir. Dindar üniversite öğrencilerine ölümlü oldukları hatırlatıldığında öğrenciler Türkiye'ye yönelik olumsuz eleştirilerin olduğu yazıyı ve bunun yazarını daha olumsuz değerlendirerek seküler dünya görüşü savunması sergilemişlerdir. Hem dinî hem de seküler dünya görüşü savunmasıyla ilgili bulgular, DYK'nın ölümlülük belirginliği hipotezini desteklemektedir. Hatırlanacağı üzere bu hipoteze göre, kültürel dünya görüşleri dehşet yönetimi işlevi gördüğünden ölümü hatırlatma kişilerin kültürel dünya görüşlerini daha fazla desteklemelerine yol açar (Pyszczynski ve ark., 2015, s. 10). Ölümü hatırlatma ilahiyat öğrencilerinin dinî ve seküler dünya görüşlerini daha fazla desteklemelerine yol açmıştır.

Bu bulgular DYK kapsamında yapılan önceki çalışmaların bulgularıyla da tutarlılık göstermektedir (Aksüt-Çiçek, 2008; Pyszczynski ve ark., 2006; Rogers, 2011). DYK kapsamında dindarlığı inceleyen bu çalışmaların ortak noktası katılımcıların belirli bir dine aidiyet bildirmeleridir. Buradan yola çıkarak dindarlığın sadece aidiyet boyutu göz önüne alındığında ölümlülük belirginliğinin dünya görüşü savunma tepkilerini artıracağı beklenebilir. Dinsel aidiyeti temel alan bu çalışmalarda iç-grup ve dış-grup ayrımının belirgin olduğu söylenebilir. Dolayısıyla ölümlülük belirginliği sonrası kültürel dünya görüşünü savunmak amacıyla iç-grubu tehdit eden ya da eleştiren herkese ve her şeye olumsuz tepkiler sergilenebilmektedir.

Mevcut çalışmada ölümlülük belirginliği ve dünya görüşü savunma tepkileri arasındaki ilişkide dinî özdeşleşmenin düzenleyici rolünü incelemek için yapılan analizler yukarıdaki iddiayı destekler niteliktedir. Düzenleyici etki analizleri sonucunda dinî özdeşleşme düzeyi yüksek olan katılımcıların ölümlülük belirginliği ardından daha fazla dinî dünya görüşü savunma tepkileri sergiledikleri bulunmuştur. Ancak aynı

analizler seküler dünya görüşü savunma tepkileri üzerine tekrarlandığında dinî özdeşleşmenin ölümlülük belirginliği ardından seküler dünya görüşü savunma tepkilerine yol açmadığı görülmüştür. Dinî dünya görüşü söz konusu olduğunda dindar bireyler için dinî özdeşleşmenin bu türden bir sonuç üretmesi gayet makul görünmektedir. DYK kapsamında dindarlıkla ilgili yapılacak çalışmalarda dinî özdeşleşme ve dinî dünya görüşünün kullanılmasının daha net sonuçlar ortaya çıkarabileceği ileri sürülebilir. Bununla birlikte, seküler dünya görüşünü inceleyecek çalışmalarda ele alınan kültürel dünya görüşüyle ilgili özdeşleşme düzeyinin ölçülmesi sonuçların geçerliğini arttırmak açısından önem taşıyabilir. Örneğin, mevcut çalışmada seküler dünya görüşü savunması olarak Türkiye'ye yönelik eleştirilerin olduğu bir metin kullanılmıştır. Çalışmada Türkiye ile özdeşleşme düzeyi ölçülse idi, muhtemelen Türkiye ile yüksek düzeyde özdeşleşme ölümlülük belirginliği ardından seküler dünya görüşü savunma tepkisi üretecekti. Özdeşleşmenin aracı rolünü inceleyen bir çalışma, ölümlülük belirginliğinin iç-grupla özdeşleşmeyi (İspanya ile özdeşleşme) arttırdığı, bunun da sosyal grubun algılanan zamansal sürekliliğini (grubun önceden var olduğu ve gelecekte de var olacağı ve grup normlarının nesilden nesile aktarılacağı algısı) arttırdığını göstererek özdeşleşmenin önemine işaret etmiştir (Sani, Herrera ve Bowe, 2009, s. 244).

Ateist grup için ilk olarak ölümlülük belirginliğinin ateist dünya görüşü savunma tepkisini nasıl etkilediği incelenmiştir. Araştırmanın bulguları ateistlere ölümlülüklerini hatırlatmanın ateist dünya görüşü savunma tepkileri üzerinde anlamlı bir etki yaratmadığını göstermiştir. Deney ve kontrol koşullarına atanan ateistlerin ateizme yönelik eleştirilerin olduğu metni ve bunun yazarını değerlendirme düzeyleri farklılaşmamıştır. Bu bulgu ateist dünya görüşünün ateistler için ölüm korkusunun ortaya çıkardığı dehşet duygusunu yönetme işlevi görmediği şeklinde değerlendirilebilir. Aslında ateistlerin büyük çoğunluğu ölümün bir hiçlik ve yokluk olduğunu ifade etmekte ve öldükten sonra kendilerinin ve dünyaların hiç var olmamış gibi son bulacağına inanmaktadırlar (Gülfil, 2019, s. 119). Dinler cennet ve reenkarnasyon gibi ölüm sonrası yaşam formlarının olduğunu iddia ederek mensuplarına gerçek ölümsüzlüğü vaat ederken, ateizm ölümden sonra bir yaşam olmayacağını vurgulayarak mensuplarına yok olacaklarını hatırlatmaktadır. Varoluşun

sadece bu dünyayla ilişkilendirilmesi ateistlerin ölüm korkusuyla baş edebilmek için bu dünyadaki yaşama odaklanmalarını sağladığı söylenebilir.

Ateizm her ne kadar ölüm sonrası farklı yaşam biçimlerinin olmadığını iddia ederek gerçek ölümsüzlüğü vaat etmese de bir sosyal grup olarak mensuplarına sembolik ölümsüzlük sunabilir. Ateist dünya görüşünü ele alan ve DYK kapsamında incelenen herhangi bir deneysel çalışma olmadığından bu iddianın doğruluğunu kanıtlamak zordur. Ancak mevcut çalışmada ateistlerle özdeşleşmenin ölümlülük belirginliği ve ateist dünya görüşünü savunma arasındaki ilişkide düzenleyici etkisin görülmesi destekleyici bir bulgu olarak görülebilir. Araştırma bulguları ölümlülük belirginliğinin ateist grupla yüksek düzeyde özdeşleşenlerde ateist dünya görüşü savunma tepkilerini arttırdığını göstermiştir. Bu bulgudan hareketle ateizmin bir sosyal grup olarak kendisine yüksek düzeyde özdeşleşenler için sembolik ölümsüzlük umudu sunarak dehşet yönetimi işlevi gördüğü söylenebilir.

Ateistlerle yapılan çalışmalarda seküler dünya görüşleri incelenmiş ve genel olarak seküler dünya görüşünün ateistler için ölüm korkusuna karşı koruma sağladığı bulunmuştur. Daha önce tanıtıldığı gibi, ölümlülük belirginliği ardından herhangi bir dinî aidiyeti olmayan katılımcılar seküler dünya görüşü savunması sergilemişlerdir (Newheiser ve ark., 2015; Norenzayan ve ark., 2009). Bu bulguların aksine, mevcut çalışmada seküler dünya görüşü ateistler için dehşet yönetim işlevi görmemiştir. Diğer bir deyişle, ölümlülük belirginliği ateistlerin seküler dünya görüşü savunma tepkilerini değiştirmemiştir. Bunun temel nedeni ele aldığımız seküler dünya görüşünün Türkiye'deki ateistlerin dünya görüşünü temsil etmemesi olabilir. Çalışmada seküler dünya görüşü olarak Türkiye toplumuna yönelik eleştirilerin olduğu bir metni kullandık (bkz. EK I). Türkiye Müslümanların çoğunlukta olduğu bir ülke olduğundan (Kökdemir ve Yeniçeri, 2010, s. 165) ateistler Türkiye toplumuna yönelik bu eleştirileri kendi üzerlerine almamış olabilirler. Hem ateistlerle özdeşleşmenin düzenleyici etkisi hem de dindar, ateist ve sûfî grupları arasında seküler dünya görüşü savunma düzeyleri arasındaki farklar bu yargımızı destekler niteliktedir.

Ateistlerle özdeşleşmenin ölümlülük belirginliği ve seküler dünya görüşü savunma tepkileri arasındaki düzenleyici etkisi incelendiğinde, ölümlülük belirginliğinin ateist grupla düşük düzeyde özdeşleşenlerde seküler dünya görüşü

savunmasına yol açtığı görülmüştür. Başka bir ifadeyle, ölümlülük belirginliği ardından ateistlerle düşük düzeyde özdeşleşenler Türkiye'ye yönelik eleştirileri daha olumsuz değerlendirmişlerdir. Diğer taraftan, analiz sonuçları en düşük seküler dünya görüşü savunma tepkisini dindar ve sûfî gruplarına kıyasla ateist grubunun sergilediğini göstermiştir. Dolayısıyla dindar ve sûfîlerle kıyaslandığında ateistlerin Türkiye'ye yönelik eleştirilere bir miktar katıldıkları söylenebilir. Türkiye toplumuyla özdeşleşme düzeyi ölçülmediğinden net bir yargıda bulunmak pek mümkün değildir. Bu durum göz önüne alındığında, ileride yapılacak çalışmalarda neyin ateistlerin seküler dünya görüşlerini yansıttığı dikkate alınmalı ve buna yönelik bir özdeşleşme düzeyi ölçümü kullanımı tercih edilmelidir.

Son olarak sûfî grubunun dinî ve seküler dünya görüşü savunma düzeylerinin deney ve kontrol koşullarına göre farklılık gösterip göstermediği incelenmiştir. Araştırma bulguları ölümlülükleri hatırlatılan sûfîlerin ölümlülükleri hatırlatılmayanlara kıyasla daha düşük düzeyde dinî ve seküler dünya görüşü savunma tepkileri sergilediklerini göstermiştir. Diğer bir ifadeyle, sûfî katılımcılara ölümlü oldukları hatırlatıldığında onların hem dinî görüşlerini eleştiren yazıyı ve yazarı hem de Türkiye toplumunu eleştiren yazıyı ve yazarı olumsuz değerlendirme düzeyleri düşmüştür. Bu bulgular tasavvufun kaygıyı tamponlama işlevi gördüğüne işaret etmektedir. Önceki çalışmalar benlik saygısı (Hohman ve Hogg, 2015, s. 85), güvenli bağlanma (Mikulincer ve Florian, 2000, s. 267) ve içsel dinî yönelimin (Jonas ve Fischer, 2006, s. 561) ölümlülük belirginliğinin ardından ortaya çıkan olumsuz sonuçları engellediğini gösterilmiştir. Kurumsal ve sistemli özelliği itibariyle bu bireysel yapılardan farklılaşan tasavvufun bunlara benzer bir işlev görmesinin oldukça önemli bir bulgu olduğu görüşündeyiz.

Aslında tasavvuf bir dinî yaşayış biçimi olarak sûfîlerin benlik saygısı, bağlanma ve içsel dindarlık ihtiyaçlarını karşılıyor olabilir. Zahitler tarafından dini içten bir biçimde yaşamak amacıyla bireysel olarak başlayan, ancak sonrasında çeşitli tarikatlar şeklinde kurumsallaşarak günümüze ulaşan tasavvuf sosyal bir grup niteliğine bürünmüş ve kendisine mensup olanlara bir grup bilinci vermiştir. Tarikatlar, tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla genellikle dernekler şeklinde kurumsal yapılarını devam ettirmektedir. Dernekler tarikatların kurumsal yapıları olmakla birlikte, eğitim ve yardımlaşma kurumları olarak da işlev görmektedirler. Süreç içinde tarikatların

kurumsal yapıları aynı düşünce ve inançtaki insanların oluşturdukları bir dayanışma ve kardeşlik örgütlenmesi halini almıştır (Öztürk, 2016). Her tarikat kendisine özgü kurallar ve normlar geliştirerek grup üyeleri arasındaki bağı ve iletişimi kuvvetlendirmektedir (Eraydın, 2016; Nicholson, 2018). Bunun da sûfîlerin değerli olarak gördükleri tasavvuf grubuna ait olma duygusu ile benlik saygılarını arttırmış olabileceği düşünülebilir.

Tasavvufun en önemli hedeflerinden biri Allah'la derin bir duygusal bağ geliştirmedir. Tarihi seyri göz önüne alındığında, büyük sûfîlerde her zaman duygu ve bağlılıklar baskın olmuştur (Gürses, 2019, s. 21). Sûfîler Allah'a karşı samimi bir duygu geliştirerek güvenli bağlanma ihtiyacını karşılayabilirler. Diğer taraftan, sûfîler Allah'ın sevdiği bireyler olabilmek için kötülüğü emreden nefsten mükemmel nefse doğru gelişen bir arınma sürecine girerler. Bu süreç bireyin kişisel özelliklerine odaklanarak kötü niteliklerini fark etmeyi ve bunları iyi niteliklerle değiştirmeyi içermektedir (Frager, 2003, s. 29; Nurbahş, 2011, s. 24). Böylece, tasavvuf bireysel arınma süreciyle sûfîlerin dinlerini içsel bir biçimde yaşamaları için bir kaynak sağlayabilir. Dolayısıyla kolektif bir yapı olan tasavvuf insanın psikolojik dengesini koruyan bireysel ihtiyaçlarını karşılayabilir.

Ölümlülük belirginliğinin sûfîlerde dünya görüşü savunmasını azaltması Cozzolino'nun (2006) iddiasını destekler niteliktedir. Hatırlanacağı üzere Cozzolino (2006, s. 281) ölümü özgün ve kişiselleştirici bir biçimde deneyimlemenin bireysel gelişime ve olumlu psikolojik işleyişe hizmet edebileceğini öne sürmekteydi. Tasavvufta ölümü tefekkür etmenin nefsi terbiye etme ve kötü hasletlerden arındırma için önemli olduğu düşünüldüğünde, ölümlülük belirginliğinin sûfîlerde neden olumlu sonuçlara yol açtığı anlaşılabilir.

Sûfî grubunda ölümü hatırlatmanın olumsuz değerlendirmeleri azaltması, ölüme yüklenen anlamlardan kaynaklanabilir. Tasavvuf ölümden kaçmaktan ve onu bastırmaktan ziyade, ölümle yüzleşmeyi ve onu sürekli hatırda tutmayı amaçlamaktadır (Ayten ve Düzgüner, 2017, s. 178). Bununla birlikte, ölümü sevgiliye kavuşma anı, düğün gecesi, uyku, köprü, vasıta olarak nitelendirerek ondan korkmak yerine onu arzulamayı öğütler (Demirci, 1987, s. 91). Diğer taraftan, ölüm benimsenen, ancak her zaman yerine getirilmeyen değer ve normların hatırlatıcısı olarak işlev görebilir.

Genelde İslam dininde, özelde ise tasavvufta, ölüm, kötü ve günah olarak görülen şeylerin yapılmaması, iyi ve hayır olarak görülen şeylerin yapılması için sürekli olarak hatırlatılır (Koç, 2002). Bunlardan dolayı, mevcut çalışmada ölümlülük belirginliği sûfîlerde olumlu çağrışımları ve iyi insan olma bilincini uyararak olumsuz tepkileri azaltmış olabilir.

Ölümlülük belirginliğin dünya görüşü savunma tepkilerini etkilemesini incelemenin yanı sıra dindar, ateist ve sûfî grupları dinî/ateist ve seküler dünya görüşü savunma tepkileri açısından karşılaştırılmıştır. Dinî/ateist dünya görüşü savunma tepkileri göz önüne alındığında, ilahiyat öğrencilerinden oluşan dindar katılımcılar sûfî ve ateistlerden daha düşük dinî/ateist dünya görüşü savunma tepkisi sergilemişlerdir. Bu bulgu iki uç grup olan ateist ve sûfî gruplarının kendilerinin dünya görüşleri tehdit edildiğinde benzer tepkiler verdiklerini göstermektedir. Her iki grup da kendi inançlarına ve temel görüşlerine karşı daha savunmacı olabilmektedir. Diğer taraftan, üç grubun seküler dünya görüşü savunma düzeyleri birbirinden anlamlı olarak farklılaşmıştır. Buna göre, en yüksek seküler dünya görüşü savunma tepkisini sûfîler sergilerken, en düşük savunma tepkisini ise ateistler sergilemişlerdir. Türkiye'de yaşayan insanların çoğunluğunun Müslüman olduğu düşünüldüğünden (Kökdemir ve Yeniçeri, 2010), dindar ve sûfîlerin Türkiye toplumuna yönelik herhangi bir eleştiriyi dünya görüşünü tehdit olarak algıladıkları, ateistlerin ise tehdit olarak algılamadıkları söylenebilir. Dolayısıyla dindar ve sûfî grup Türkiye toplumuna yönelik eleştirilere daha savunmacı tepkiler sergilemiş olabilir.

Bunlarla birlikte, mevcut çalışmada her üç katılımcı grubunun da dinî/ateist dünya görüşleri konusunda daha hassas oldukları ve dinî dünya görüşlerine yönelik eleştirileri daha olumsuz değerlendirdikleri görülmüştür. Dindar, ateist ve sûfî katılımcılar seküler dünya görüşüne kıyasla dinî/ateist dünya görüşüne daha fazla savunmacı tepkiler vermişleridir. DYK kapsamında yapılan çalışmalarda dindarlığın dehşet yönetimindeki rolünün kullanılan bağımlı ölçümlere (dünya görüşü savunması olarak kullanılan metne ya da ölçüme) bağlı olarak farklı olabileceği görülebilmektedir (örn., Greenberg ve ark., 1990; Jonas, Fischer, 2006). Örneğin dinî dünya görüşü savunmasını ele alan bir çalışmada, köktendinci eğilime sahip bireylerin dünya görüşü savunmalarının ölümlülük belirginliği ardından arttığı görülürken (Aksüt-Çiçek, 2008); seküler dünya görüşü savunmasını ele alan bir çalışmada, dinî köktenciliği düşük

olanların dünya görüşü savunmalarının ölümlülük belirginliği ardından arttığı görülmüştür (Friedman, Rholes, 2008). Bu ve benzeri çalışmaların bulguları dünya görüşü olarak kullanılan metne bağlı olarak dindarlığın dehşet yönetiminde farklı roller oynadığını göstermektedir. Çalışmalardaki temel sorun dehşet yönetiminde dindarlığın rolünü incelerken hangi dünya görüşünün ele alınması gerektiği noktasında ortaya çıkmaktadır. Mevcut çalışmanın bulgularına dayanarak katılımcıların dinî/ateist dünya görüşünü tehdit eden metinlerin kullanılmasının daha işlevsel olacağı söylenebilir. İleride yapılacak çalışmalar dinî ve seküler dünya görüşü ayrımına daha çok odaklanmalı ve dindarlığın her iki dünya görüşü savunmasında oynadığı rolü ayrı ayrı incelemelidir.

Bu çalışmada incelenen bir diğer konu dindar ve sûfî gruplarında bulunan katılımcıların dinî yönelimleridir. Tasavvuf içsel bir dindarlık olduğu görüşünden hareketle (Kayıklık, 2011, s. 48), dindar gruba kıyasla sûfî grubunda içsel dinî yönelim düzeyinin daha yüksek olacağı beklenmiştir. Araştırmanın bulguları, her iki grubun içsel dinî yönelim açısından farklılaşmadığını göstermiştir. Ancak hem dindar hem de sûfî grubunda içsel dinî yönelimin diğer dindarlık tiplerine kıyasla yüksek olduğu görülmüştür. Bu yüzden hipotezimiz desteklenmese de tasavvufta içsel dindarlığın yüksek olduğu beklentisinin karşılandığı söylenebilir. İlahiyat öğrencilerinin içsel dinî yönelimleri aldıkları uzun süreli ve benzer dinî eğitim nedeniyle yüksek çıkmış olabilir. İleride yapılacak çalışmalarda ilahiyat öğrencileri yerine daha heterojen dindarların olduğu bir gruptan veri toplanarak kıyaslamalar yapılabilir.

Çalışmada dinî yönelimlerin ölümlülük belirginliği ve dünya görüşü savunma tepkileri arasındaki düzenleyici etkisi de analiz edilmiştir. Hem dindar grup hem de sûfî grubu için dinî yönelimlerin hiçbiri ölümlülük belirginliği ile dinî dünya görüşü savunma tepkisi arasındaki ilişkide istatistiksel olarak anlamlı bir düzenleyici rol oynamamıştır. Benzer şekilde, dinî yönelimler ölümlülük belirginliği ile seküler dünya görüşü savunma tepkisi arasındaki ilişkide de düzenleyici bir etki göstermemiştir. Dinî yönelimlerin etkili olmamasının temel nedeni görece homojen gruplarla çalışılması olabilir. İlahiyat öğrencileri hem lise hem de üniversite eğitimleri boyunca benzer eğitim ve öğretim süreçlerinden geçmekte ve benzer kaynaklardan beslenmektedirler. Sûfî gruplarında ise sûfîlerin nasıl olması gerektiği ve temel özellikler hakkında bir takım normlar bulunmaktadır. Bireyler "sûfî" prototipine benzemek amacıyla birtakım

görevleri yerine getirirler. Hem ilahiyat öğrencilerinin hem de sûfîlerin kendi içlerinde birbirlerine benzer süreçlerden geçmesi onların dinî yönelimlerinin benzeşmesine neden olmuş olabilir. Bunun, dinî yönelimlerin öngörülen etkilerinin ortaya çıkmasını engellemiş olabileceği söylenebilir. Türkiye'de DYK kapsamında dinî yönelimlerin etkisini inceleyen çok az çalışma bulunmaktadır (Aksüt-Çiçek, 2008; Koca-Atabey ve Öner-Özkan, 2011). Türkiye'de halen farklı dinî geleneklere ve eğilimlere sahip bireylerle dinî yönelimlerin dehşet yönetimindeki etkisini incelemek bir ihtiyaç olarak durmaktadır.

9.1. Sınırlılıklar

Bu çalışma her ne kadar literatüre özgün katkılar sağlamış olsa da çeşitli sınırlılıklara sahiptir. Mevcut çalışmanın önemli bir eksikliği dindar ve sûfî gruplarının sadece erkek katılımcılardan oluşmasıdır. Katılımcılara ulaşma ve anketleri uygulama erkek araştırmacı tarafından gerçekleştirildiğinden kadın sûfîlere ulaşmada sorunlarla karşılaşılmıştır. Ulaşılan erkek sûfîlerin dahi çalışmaya katılmaya tereddüt ettikleri görülmüştür. Özellikle 15 Temmuz darbe girişimi sonrasında dinî gruplar daha fazla içe çekilmiş ve dışarıya karşı mesafeli durmuşlardır. Bu durum, veri toplama sürecinde bireylerin söylem ve hareketlerinde de gözlenmiştir. Hem çalışmanın yapıldığı dönem ve bağlam hem de sûfî gruplarında kadınlar ve erkekler arasındaki mesafenin keskin olması kadınlara ulaşmayı iyice zorlaştırmıştır. Sûfî grubu erkeklerden oluştuğu için kıyaslama grubu olarak düşünülen dindar grubun da sadece erkeklerden oluşması kararlaştırılmıştır. Kadın katılımcıların çalışmada olmaması büyük bir kısıtlılık olsa da, DYK kapsamında yapılan çalışmalar ölümlülük belirginliğinin etkisinin kadın ve erkekler arasında farklılaşmadığını göstermektedir (bkz. Burke ve ark., 2010). Mevcut çalışmada yarısı kadarını kadınların oluşturduğu ateist örneklemi üzerinde yapılan karşılaştırmalarda kadın ve erkek katılımcılar arasında anlamlı farklara ulaşılmamıştır. Bu türden bulgular erkek katılımcı seçiminin bulguların genellenebilirliği açısından bir sorun yaratmayacağına kanıt olarak görülebilir. Ancak tasavvuf gibi daha özel yaşam biçimlerinde kadınlar ve erkekler arasında ölüme yüklenen anlamın ve ölüme yönelik

tutumların ne yönde olduğu ve bunun tutum ve davranışları etkileyip etkilemeyeceği belirsizliğini halen korumaktadır.

Önemli bir sınırlılık da gruplar arasındaki yaş farkıdır. Hatırlanacağı üzere yaş ortalaması en yüksek olan grup sûfî, onun ardından ateist ve en düşük dindar grup idi. Değişik yaş kategorilerindeki bireylerin ölüme yönelik tutumları ve ölüm kaygıları farklılıklar gösterebilir. Dolayısıyla bu durum ölümü hatırlamanın yaratacağı dehşet duygusunu etkileyebilir. Söz konusu iddiayı sınamak amacıyla yaş değişkeni kontrol edilerek analizler ANCOVA ile tekrar edilmiştir. Analiz sonuçları ölümlülük belirginliğinin ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik ve dünya görüşü savunma düzeyleri üzerindeki etkilerinde istatistiksel olarak anlamlı bir değişim olmadığını göstermiştir. Sadece dinî/ateist dünya görüşü savunma düzeyinde dindar, ateist ve sûfî grupları arasındaki mevcut anlamlı farklılık ortadan kalkmıştır. Bu bulgu temel beklentilerimizle ilgili olmadığından yaş değişkeninin sonuçlarımız üzerinde etkili olmadığı söylenebilir. Ancak yine de ileride yapılacak çalışmalarda kıyaslamaların benzer yaş grupları arasında yapılması önerilir.

Bu sınırlılıkların yanı sıra ateist ve seküler dünya görüşlerini tehdit eden metinlerin yönergelerinde metni yazan kişinin dış-grup üyesi olduğu vurgulanırken, dinî dünya görüşünü tehdit eden metnin yönergesinde tehdit eden kişinin grubu belirtilmemiştir. Dolayısıyla metinlerin yönergeleri arasında tutarlılık olmaması bir sınırlılık olarak görülebilir. Çalışma boyunca tasavvuf literatürüne dayanarak sûfîlerin ölüm korkusu düzeylerinin dindar ve ateist katılımcılardan daha düşük olduğu ima edilmektedir. Ancak katılımcıların bireysel ölüm korkusu düzeylerinin ölçülmemesi söz konusu iddiayı doğrudan sınamaya olanak vermemiştir. Sûfîlerle yapılacak çalışmalarda bu iddiayı sınamak amacıyla ölüm korkusu ölçümü alınabilir.

Sınırlılıklardan bir diğeri de, sûfî grubunda yer alan katılımcıların sadece bir ilden seçilmiş olmalarının tüm sûfî grupların doğru temsiline imkân tanımamasıdır. Türkiye'de günümüzde çok sayıda tarikatın aktif olarak varlığını sürdürdüğü bilinmektedir (Türer, 2018; Yılmaz, 2017). Ancak biz bu çalışma kapsamında sadece üç tarikat grubundan (Kadiri, Nakşibendi ve Mevlevi) veri toplayabildik. Hatta, daha ileri gidilerek, ulaşılan örneklemin bu üç grubu bile tam olarak temsil etmediği söylenebilir; çünkü bu tarikat grupları kendi içlerinde de çeşitli alt gruplara ayrılmış durumdadırlar.

Dolayısıyla daha fazla sayıda tarikat grubuyla yapılacak geniş çaplı araştırmalar daha net bilgiler sunabilir.

Son olarak ele alınacak sınırlılık ise uygulamanın laboratuvar ortamında gerçekleştirilmemesidir. DYK çalışmaları temelde deneysel prosedürlere dayanır ve çalışmalar karıştırıcı değişkenleri kontrol etmek amacıyla laboratuvarda yapılır. Ancak mevcut çalışmada sûfî ve ateist gibi doğrudan ulaşmanın zor olduğu gruplardan veri toplandığından uygulamanın laboratuvarda gerçekleştirilmesi mümkün değildi. Her iki gruptan bireylere ulaşmak ve onlara anket uygulamak başlı başına çok zorlu bir süreçken, onları laboratuvara getirmek neredeyse imkânsızdı. İleride böyle bir çalışmanın laboratuvar ortamında tekrar edilmesi çok daha net bulgular elde edilmesine katkı sağlayacaktır.

9.2. Sonuç

Çalışmanın bulguları ölümlülük belirginliği manipülasyonunun dindar, ateist ve sûfî gruplarında başarıyla işlediğini göstermiştir. Her üç gruptan katılımcılara ölümlülükleri hatırlatıldığında ölüm düşüncesine ulaşılabilirlik puanları artmıştır. Diğer taraftan, ölümlülük belirginliği dindar gruptaki katılımcılarda dünya görüşü savunma düzeylerinde artışa yol açarken, sûfî grubundaki katılımcılarda dünya görüşü savunma düzeylerinde düşüşe yol açmıştır. Ateist grubundaki katılımcılar ise ölümlülüklerini hatırladıklarında dünya görüşü savunma düzeylerinde istatiksel olarak anlamlı bir değişiklik olmamıştır. Ayrıca her üç katılımcı grubunun da dinî dünya görüşleri konusunda daha hassas oldukları ve dinî dünya görüşlerine yönelik eleştirileri daha olumsuz değerlendirdikleri görülmüştür.

Dindar katılımcı grubunda DYK'nın temel varsayımlarıyla tutarlı sonuçlara ulaşılırken, ateist ve sûfî gruplarında DYK'nın temel varsayımlarıyla tutarlı olmayan sonuçlara ulaşılmıştır. DYK'nın temel iddiası ölüm farkındalığının tüm insanlarda dehşet duygusunu ortaya çıkaracağı, bu dehşet duygusunun ise dünya görüşü savunmasına yol açacağı yönündedir (Solomon ve ark., 2004). Bu iddiayla tutarsızlık sergileyen bulgular ateist ve sûfî dünya görüşlerinin ölüme yönelik tutumlarından ve

ölüm sonrası düşüncelerinden kaynaklanıyor olabilir. Ateistler ölüme olumlu ya da olumsuz bir anlam yüklemekten ziyade ölümü hiçlik, yokluk olarak tanımlarlar. Ayrıca ölüm sonrası çeşitli yaşam biçimlerinin olacağı fikrine şiddetle karşı çıkarlar. Dolayısıyla ateizm bireylere gerçek ölümsüzlük umudu sunmadığından bu dünya görüşü dehşet yönetiminde bir işlev görmemiş olabilir. Diğer yandan, çalışma bulguları ateist grubuyla yüksek düzeyde özdeşleşenlerde ölümlülük belirginliğinin ateist dünya görüşü savunmasını arttırdığını göstermiştir. Bu bulgudan yola çıkarak, ateizmin bir sosyal grup aidiyeti sağlayarak mensuplarına sembolik ölümsüzlük hissi sağladığı söylenebilir.

Tasavvuf diğer yaşayış biçimlerinden farklı olarak ölüme olumlu anlamlar yüklemekte ve ölümü dinî pratiklerin önemli bir nesnesi olarak görmektedir. Çoğu dünya görüşü ölümü bastırmak ve ölüm düşüncesinden uzaklaşmaya çabalarken, tasavvuf ölümü bilinçli bir şekilde hatırlamayı, hayal etmeyi ve tecrübe etmeyi öğütlemektedir (Yıldız, 2001, s. 2). Bu anlayışın, ölümü hatırlamanın ardından dehşet duygusunu ortaya çıkarmak yerine gerçek ölümsüzlüğe kavuşma umudunu belirginleştirdiği söylenebilir.

Dinî yaşayış biçimlerinin ve dinî yönelimlerin varoluşsal dehşeti yönetmede farklı işlevler görmesi dindarlık türlerinin taşıdığı temel özelliklerinden kaynaklanıyor olabilir. Hatırlanacağı üzere Saroglou (2011) dindarlığın dört temel boyutu olduğunu ve bu boyutlardan ikisinin çeşitli birleşimlerinin bireylerin ve dinsel/kültürel grupların dinî yaşayış biçimlerini oluşturduğunu iddia etmiştir. Tasavvuf duygusal ve davranışsal yönü ağır basan bir dindarlık biçimidir (Gürses, 2019, s. 21; Kayıklı, 2011, s. 56). Tasavvufta kişi kötü özelliklerden arınma ve iyi özellikler edinmek amacıyla iç disiplin, öz denetim ve çeşitli gelişim stratejileri gerektiren bir eğitim sürecinden geçer. Bu eğitim süreci temelde davranış odaklıdır. Diğer yandan, tüm eğitim sürecinin amacı Allah'la samimi, içten ve derin bir bağ geliştirmektir. Bu bağ, Allah'a duygusal olarak bağlanmayı temsil eder. Tasavvuf dinî yaşayış biçiminin temel özelliklerinden yola çıkarak çeşitli dindarlık türlerinin dehşet yönetiminde farklı işlevler göreceği iddia edilebilir. Saroglou (2011, s. 1332) dindarlığın çilecilik (asceticism) biçiminde bağlanma ve davranma boyutlarının güçlü olduğunu belirtir. Dolayısıyla tasavvufa benzer dinî yaşayış biçimlerine farklı dinlerde ve kültürlerde rastlamak mümkündür. Bu bize DYK'nın temel iddialarının farklı dindarlık boyutlarının ağır bastığı dinî yaşayış

biçimlerinde sınanması gerektiği fikrini vermektedir. Saroglou'nun sınıflandırması farklı dinî yaşayış biçimlerinin evrensel bazı özellikler temelinde tasnif edilebileceğini göstermesi açısından önem taşımakta ve üzerinde durulmasını hak etmektedir. Saroglou'nun (2011, s. 1331-133) sınıflandırması temelinde dinî yaşayış biçimleri ve dindarlık türleriyle yapılacak çalışmalar dehşet yönetimi kuramının geliştirilmesi için eşsiz katkılar sağlayabilir.

Dindarlık ve ölüm kaygısını ele alan literatürün önemli bir eksikliği yapılan çalışmaların çoğunlukla Kuzey Amerika'da yürütülmüş olması ve katılımcıların büyük bir kısmının Hristiyan ve Yahudi dinsel geleneklerden gelmesidir. Dindarlık ve ölüm korkusu etkileşiminin doğası, kültürel olarak baskın dinî fikirlerin içeriğine ve bunların ölüme bakış açılarına bağlı olarak bağlamdan bağlama değişebilir (Jong, Halberstadt, 2017). Nitekim Hristiyan ve Müslüman katılımcıların karşılaştırıldığı çalışmalarda Müslümanların ölümlülük belirginliğinden daha az etkilendiklerinin gösterilmesi bu duruma örnek verilebilir (Van den Bos ve vd., 2012). Çalışmalar çeşitli bireysel dindarlık türlerinin insanları varoluşsal dehşet duygusundan koruduğuna yönelik ciddi kanıtlar sunmasına rağmen, DYK'nın ölüm korkusuyla ilgili ileri sürdüğü savlar inanç çeşitliliği ve detaylarıyla açısından henüz ayrıntılı hale gelmemiştir. Her ne kadar bireylerin dinleri aşan belli inanç yönelimleri bulunsa da, bunların dinin kendisinden, kültürden ve toplumsal yapıdan bağımsız olarak ele alınamayacakları da aşikârdır. Bu nedenle çalışmaların hem farklı dinler üzerinde hem de aynı din içindeki farklı oluşumlar (mezhep, tarikat, cemaat vb.) üzerinde yapılması elzemdir. Bu çalışmanın gerçekleştirilmesindeki temel amaç da böyle araştırmalara duyulan ihtiyaçtır.

KAYNAKLAR

AKÇA Ece, Nebi SÜMER, 'The Quiet Ego and Its Predictors in Turkish Culture', C. Roland-Lévy, P. Denoux, B. Voyer, P. Boski ve W. K. Gabrenya Jr. (Eds.), *Unity, Diversity and Culture* içinde (ss. 409-415), Proceedings from the 22nd Congress of the International Association for Cross-Cultural Psychology, 2016. https://scholarworks.gvsu.edu/iaccp_papers/165/

AKSÜT-ÇIÇEK Suzan, *Dindarlik Ile Saldirganlik Arasindaki Etkileşimin Terör Tönetimi Kurami Çerçevesinde Incelenmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi, Mersin, 2008.

ALLPORT Gordon W., 'The Religious Context of Prejudice', *Journal for the Scientific Study of Religion*, C. 5, S. 3, 1966, ss. 447–57.

ALLPORT Gordon W., J. Michael ROSS, 'Personal Religious Orientation and Prejudice', *Journal of Personality and Social Psychology*, C. 5, S. 4, 1967, ss. 432–43.

ALTEMEYER Bob, 'Why Do Religious Fundamentalists Tend to Be Prejudiced?', *The International Journal for the Psychology of Religion*, C. 13, S. 1, 2003, ss. 17–28, doi:10.1207/S15327582IJPR1301.

ALTEMEYER Bob, Bruce HUNSBERGER, 'Authoritarianism, Religious Fundamentalism, Quest, and Prejudice', *The International Journal for the Psychology of Religion*, C. 2, S. 2, 1992, ss. 113–33, doi:10.1207/s15327582ijpr0202.

ARNDT Jamie, Alison COOK, Clay ROUTLEDGE, 'The Blueprint of Terror Management: Understanding the Cognitive Architecture of Psychological Defense against the Awareness of Death', *Handbook of Experimental Existential Psychology*, eds. Jeff Greenberg, Sander L. Koole, Tom Pyszczynski, New York: The Guilford Press, 2004, ss. 37–55.

AYTEN Ali, Sevde DÜZGÜNER, *Tasavvuf Psikolojisine Giriş: Bireysel Arınma ve Güzel Ahlak*, İstanbul: Sûfî Kitap, 2017.

BALDWIN Mark W., Richard WESLEY, 'Effects of Existential Anxiety and Self-Esteem on the Perception of Others', *Basic and Asslied Social Psychology*, C. 18, S. 1, 1996, ss. 75–95, doi:10.1207/s15324834basp1801.

BATSON C. Daniel, Patricia SCHOENRADE, W. Larry VENTIS, *Din ve Birey: Sosyal Psikolojik Bir Yaklaşım*, çev. Ali Kuşat ve Abdulvahap Taştan, Kayseri: Kimlik Yayınları (Orjinal baskı 1993), 2017.

BATSON C. Daniel, E. L. STOCKS, 'Religion: Its Core Psychological Functions', *Handbook of Experimental Existential Psychology*, eds. Jeff Greenberg, Sander L. Koole, Tom Pyszczynski, New York: The Guilford Press, 2004, ss. 141–55.

BAUER Jack J., Heidi A. WAYMENT, 'The Psychology of the Quiet Ego', H. A. Wayment ve J. J. Bauer (Eds.), *Transcending Self-Interest: Psychological*

Explorations of the Quiet Ego içinde (ss. 7-19), Washington DC: American Psychological Association, 2008.

BECKER Ernest, *Ölümü Inkar*, çev. Arzu Tüfekçi, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

BILGIN Nuri, *Kimlik Inşası*, İzmir: Aşina Kitaplar, 2007.

BOS Kees VAN DEN v.d., 'On Shielding from Death as an Important yet Malleable Motive of Worldview Defense: Christian versus Muslim Beliefs Modulating the Self-Threat of Mortality Salience', *Social Cognition*, C. 30, S. 6, 2012, ss. 778–802, doi:10.1521/soco.2012.30.6.778.

BULUT M. Berrin, 'Terör Yönetimi Kuramı (Dehşet Yönetimi Kuramı)', *Mediterranean Journal of Humanities*, C. 5, S. 1, 2015, ss. 161–74, doi:10.13114/MJH.2015111374.

BULLIVANT Stephen, 'Defining Atheism', S. Bullivant ve M. Ruse (Eds.), *The Oxford Handbook of Atheism* içinde (ss. 11-21). Oxford University Press, 2013.

BURKE Brian L., Andy MARTENS, Erik H. FAUCHER, 'Two Decades of Terror Management Theory: A Meta-Analysis of Mortality Salience Research', *Personality and Social Psychology Review*, C. 14, S. 2, 2010, ss. 155–95, doi:10.1177/1088868309352321.

BURLING J. W., 'Death Concerns and Symbolic Aspects of the Self: The Effects of Mortality Salience on Status Concern and Religiosity', *Personality and Social Psychology Bulletin*, C. 19, S. 1, 1993, ss. 100–105, doi:10.1177/0146167293191011.

CAMERON James E, 'A Three-Factor Model of Social Identity', *Self and Identity*, S. 3, 2004, ss. 239–62, doi:10.1080/13576500444000047.

ÇAMLI Şeyda, *Attitudes towards Allowance of Headscarf in the Universities: A Terror Management Theory Perspective*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara, 2010.

ÇELIK İsa, 'Türk Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm', *A.Ü. Türkiye Araştırmaları Dergisi*, C. 40, 2009, ss. 119–46.

CEYLAN Suzan, *Social Psychological Predictors of Violence against Women in Honor Cultures*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara, 2016.

CINGÖZ-ULU Banu, *Structure of Turkish National Identity and Attitudes towards Ethno-Cultural Groups in Turkey.*, York University, Toronto, Canada, 2008.

CIRHINLIOĞLU F. Gül, *Din Psikolojisi*, 2. b., Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014.

COHEN Adam B. v.d., 'Intrinsic and Extrinsic Religiosity, Belief in the Afterlife, Death Anxiety, and Life Satisfaction in Young Catholics and Protestants', *Journal of Research in Personality*, C. 39, S. 3, 2005, ss. 307–24, doi:10.1016/j.jrp.2004.02.005.

CORNWALL Marie v.d., 'The Dimensions of Religiosity: A Conceptual Model with an

Empirical Test', *Review of Religious Research*, C. 27, S. 3, 1986, ss. 226–44.

COZZOLINO Philip J., 'Death Contemplation, Growth, and Defense: Converging Evidence of Dual-Existential Systems?', *Psychological Inquiry*, C. 17, S. 4, 2006, ss. 278–87, doi:10.1080/10478400701366944.

ÇUHADAROĞLU F., *Adölesanlarda Benlik Saygısı*, Yayımlanmamış Uzmanlık Tezi, Hacettepe Üniversitesi Tıp Fakültesi Psikiyatri ABD, Ankara, 1986.

DECHESNE Mark v.d., 'Literal and Symbolic Immortality: The Effect of Evidence of Literal Immortality on Self-Esteem Striving in Response to Mortality Salience', *Journal of Personality and Social Psychology*, C. 84, S. 4, 2003, ss. 722–37, doi:10.1037/0022-3514.84.4.722.

DEMIRCI Mehmet, 'Mutasavvuflara Göre Ölüm', *İslami Araştırmalar*, S. 3, 1987, ss. 89–104.

DOĞULU Canay, *A Terror Management Perspective to System Justification in Disaster Context: The Case of Earthquakes in Turkey*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara, 2017.

DOĞULU Canay, Nuray SAKALLI-UĞURLU, 'Dehşet Yönetimi Kuramı Üzerine Bir Derleme (A Review on Terror Management Theory)', *Türk Psikoloji Yazıları*, C. 18, S. 35, 2015, ss. 33–57.

ERAYDIN Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 12. b., İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016.

FARIAS Miguel, 'The Psychology of Atheism', S. Bullivant ve M. Ruse (Eds.), *The Oxford Handbook of Atheism* içinde (ss. 468-482). Oxford University Press, 2013.

FETZER INSTITUTE, 'Multidimensional Measurement of Religiousness/Spirituality for Use in Health Research: A Report of the Fetzer Institute/ National Institute on Aging Working Group', 1999.

FRAGER Robert, *Sûfî Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum: Kalp, Nefs ve Ruh*, 2. b., çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.

FREUD Sigmund, *The Ego and the Id*, New York-London: W. W. Norton & Company, 1960.

FRIEDMAN Mike, W. Steven RHOLES, 'Successfully Challenging Fundamentalist Beliefs Results in Increased Death Awareness', *Journal of Experimental Social Psychology*, C. 43, S. 5, 2007, ss. 794–801, doi:10.1016/j.jesp.2006.07.008.

———, 'Religious Fundamentalism and Terror Management', *International Journal for the Psychology of Religion*, C. 18, S. 1, 2008, ss. 36–52, doi:10.1080/10508610701719322.

GENÇÖZ Tülin, 'Pozitif ve Negatif Duygu Durum Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması', *Türk Psikoloji Yazıları*, C. 15, S. 46, 2000, ss. 19–28.

GLOCK Charles Young, 'On the Study of Religious Commitment', *Religious Education*, C. 57, S. 4, 1962, ss. 98–110.

GOLEC DE ZAVALA Agnieszka v.d., ‘Intrinsic Religiosity Reduces Intergroup Hostility under Mortality Salience’, *European Journal of Social Psychology*, C. 42, S. 4, 2012, ss. 451–61, doi:10.1002/ejsp.1843.

GREENBERG Jeff v.d., ‘Evidence for Terror Management Theory II: The Effects of Mortality Salience on Reactions to Those Who Threaten or Bolster the Cultural Worldview.’, *Journal of Personality and Social Psychology*, C. 58, S. 2, 1990, ss. 308–18, doi:10.1037/0022-3514.58.2.308.

———, ‘Why Do People Need Self-Esteem? Converging Evidence That Self-Esteem Serves an Anxiety-Buffering Function’, *Journal of Personality and Social Psychology*, C. 63, S. 6, 1992, ss. 913–22.

———, ‘Role of Consciousness and Accessibility of Death-Related Thoughts in Mortality Salience Effects’, *Journal of Personality and Social Psychology*, C. 67, S. 4, 1994, ss. 627–37, doi:10.1037/0022-3514.67.4.627.

———, ‘Evidence of a Terror Management Function of Cultural Icons: The Effects of Mortality Salience on the Inassropriate Use of Cherished Cultural Symbols’, *Personality and Social Psychology Bulletin*, C. 21, 1995, ss. 1221–28.

———, ‘Proximal and Distal Defenses in Response to Reminders of One’s Mortality: Evidence of a Temporal Sequence’, *Personality and Social Psychology Bulletin*, C. 26, S. 1, 2000, ss. 91–99, doi:10.1177/0146167200261009.

GREENBERG Jeff, Tom PYSZCZYNSKI, Sheldon SOLOMON, ‘The Causes and Consequences of a Need for Self-Esteem: A Terror Management Theory’, *Public Self and Private Self*, New York, NY: Springer New York, 1986, ss. 189–212, doi:10.1007/978-1-4613-9564-5_10.

GÜLFIL Derya, *Ateizmin Psikolojisi*, Ankara: Maarif Mektepleri, 2019.

GÜRSES İbrahim, *Sûfî Kişilik Psikolojisi: Melâmiler Örneği*, Ankara: Hece Yayınları, 2019.

HALL Deborah L., David C. MATZ, Wendy WOOD, ‘Why Don’t We Practice What We Preach? A Meta-Analytic Review of Religious Racism’, *Personality and Social Psychology Review*, C. 14, S. 1, 2010, ss. 126–39, doi:10.1177/1088868309352179.

HARLAK Hacer, Mehmet ESKIN, F. DEMIRKIRAN, ‘The Development and the Psychometric Investigation of the Muslim Religious Orientation Scale’, *Oral Presentation in XXIX. International Congress of Psychology*, 2008.

HAYES Joseph v.d., ‘Evidence for the DTA Hypothesis II: Threatening Self-Esteem Increases Death-Thought Accessibility’, *Journal of Experimental Social Psychology*, C. 44, S. 3, 2008, ss. 600–613, doi:10.1016/j.jesp.2008.01.004.

———, ‘A Theoretical and Empirical Review of the Death-Thought Accessibility Concept in Terror Management Research’, *Psychological Bulletin*, C. 136, S. 5, 2010, ss. 699–739, doi:10.1037/a0020524.

HAYTA Akif, ‘Nesne Ilişkileri Kuramı ve Tanrı Tasavvuru Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme’, *Değerler Eğitimi Dergisi*, C. 8, S. 20, 2010, ss. 39–79.

HEFLICK Nathan A., Jamie L. GOLDENBERG, ‘No Atheists in Foxholes: Arguments for (but Not against) Afterlife Belief Buffers Mortality Salience Effects for Atheists’, *British Journal of Social Psychology*, C. 51, S. 2, 2012, ss. 385–92, doi:10.1111/j.2044-8309.2011.02058.x.

HEINE Steven J., Travis PROULX, Kathleen D. VOHS, ‘The Meaning Maintenance Model: On the Coherence of Social Motivations’, *Personality and Social Psychology Review*, C. 10, S. 2, 2006, ss. 88-110.

HOGG Michael A., Janice R. ADELMAN, Robert D. BLAGG, ‘Religion in the Face of Uncertainty : An Uncertainty-Identity Theory Account of Religiousness’, *Personality and Social Psychology Review*, C. 14, S. 1, 2010, ss. 72–83, doi:10.1177/1088868309349692.

HOHMAN Zachary P., Michael A. HOGG, ‘Fear and Uncertainty in the Face of Feath: The Role of Life After Death in Group Identification’, *European Journal of Social Psychology*, C. 41, S. 6, 2011, ss. 751-760.

HOHMAN Zachary P., Michael A. HOGG, ‘Mortality Salience , Self-Esteem , and Defense of the Group : Mediating Role of in-Group Identification’, *Journal of Applied Social Psychology*, C. 45, 2015, ss. 80–89, doi:10.1111/jasp.12277.

HÖKELEKLI Hayati, *Din Psikolojisi*, 11th ed., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

HOLBROOK Colin, Paulo SOUSA, ‘Supernatural Beliefs, Unconscious Threat and Judgment Bias in Tibetian Buddhists’, *Journal of Cognition and Culture*, C. 13, 2012, ss. 33–56, doi:10.1163/15685373-12342083.

IŞITAN İbrahim, *Sûfî Psikolojisi*, Ankara: Divan Kitap, 2014.

JACK Dana C, Alisha ALI (Eds.), *Silencing the Self Across Cultures: Depression and Gender in the Social World*, Oxford University Press, 2010.

JAMES William, *The Principles of Psychology*, New York: Henry Holt and Company, 1890.

———, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri: İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul: Pinhan Yayıncılık (Orjinan baskı 1902), 2017.

JONAS Eva, Peter FISCHER, ‘Terror Management and Religion: Evidence That Intrinsic Religiousness Mitigates Worldview Defense Following Mortality Salience’, *Journal of Personality and Social Psychology*, C. 91, S. 3, 2006, ss. 553–67, doi:10.1037/0022-3514.91.3.553.

JONG Jonathan, Jamin HALBERSTADT, ‘What Is the Causal Relationship between Death Anxiety and Religious Belief?’, *Religion, Brain & Behavior*, C. 7, S. 4, Taylor & Francis, 2017, ss. 1–3, doi:10.1080/2153599X.2016.1249916.

JUHL Jacob, Clay ROUTLEDGE, ‘The Effects of Trait Self-Esteem and Death Cognitions on Worldview Defense and Search for Meaning’, *Death Studies*, C. 38, S. 1, 2014, ss. 62–68, doi:10.1080/07481187.2012.718038.

KAĞITÇIBAŞI Çiğdem, *Benlik, Aile ve Insan Gelişimi: Kültürel Psikoloji*, 3. b.,

İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012.

KAYIKLIK Hasan, *Tasavvuf Psikolojisi*, 2. b., Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.

KIRKPATRICK Lee A., Carlos David NAVARRETE, ‘Reports of My Death Anxiety Have Been Greatly Exaggerated: A Critique of Terror Management Theory from an Evolutionary Perspective’, *Psychological Inquiry*, C. 17, S. 4, 2006, ss. 288–98, doi:10.1080/10478400701366969.

KOÇ Mustafa, ‘Ölüm Psikolojisi I’, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 8, 2002, ss. 117–46.

KOCA-ATABEY Müjde, Bengi ÖNER-ÖZKAN, ‘Defensive or Existential Religious Orientations and Mortality Salience Hypothesis: Using Conservatism as a Dependent Measure’, *Death Studies*, C. 35, S. 9, 2011, ss. 852–65, doi:10.1080/07481187.2011.553319.

KÖKDEMIR Doğan, Zuhal YENIÇERI, ‘Terror Management in a Predominantly Muslim Country: The Effects of Mortality Salience on University Identity and on Preference for the Development of International Relations’, *European Psychologist*, C. 15, S. 3, 2010, ss. 165–74, doi:10.1027/1016-9040/a000012.

KÜBRA Necmeddin, *Tasavvufta on Esas*, 2. b., Haz. Süleyman Gökbulut, İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.

KUR’AN, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 2. b., çev. Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006.

MARKUS Hazel Rose, Shinobu KITAYAMA, ‘Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation’, *Psychological Review*, C. 98, S. 2, 1991, ss. 224–53.

MERTER Mustafa, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014.

MEVLANA, *Mesnevi Cilt III*, çev. Veled İzbudak, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1995.

MIKULINCER Mario v.d., ‘The Death-Anxiety Buffering Function of Close Relationships: Exploring the Effects of Separation Reminders on Death-Thought Accessibility’, *Personality and Social Psychology Bulletin*, C. 28, S. 3, 2002, ss. 287–99, doi:10.1177/0146167202286001.

MIKULINCER Mario, Victor FLORIAN, ‘Exploring Individual Differences in Reactions to Mortality Salience: Does Attachment Style Regulate Terror Management Mechanisms?’, *Journal of Personality and Social Psychology*, C. 79, S. 2, 2000, ss. 260–73, doi:10.1037/0022-3514.79.2.260.

MIKULINCER Mario, Victor FLORIAN, Gilad HIRSCHBERGER, ‘The Existential Function of Close Relationships: Introducing Death into the Science of Love’, *Personality and Social Psychology Review*, C. 7, S. 1, 2003, ss. 20–40, doi:10.1207/S15327957PSPR0701_2.

MISKEVEYH İbn, ‘Benlik Üzerine’, çev, A. Sait Aykut, *Cogito*, S. 49, 2006, ss. 19–

30.

MUSLU Ramazan, ‘Türk Tasavvuf Kültüründe Sûfîlerin Ölüme Bakışı ve Cenaze Merasimleri’, *EKAV Akademi Dergisi*, S. 38, 2009, ss. 61–86.

NAVARRETE Carlos David, Daniel M.T. FESSLER, ‘Normative Bias and Adaptive Challenges: A Relational Assroach to Coalitional Psychology and a Critique of Terror Management Theory’, *Evolutionary Psychology*, C. 3, 2005, ss. 297–325, doi:10.1177/147470490500300121.

NEFF Kristin, ‘Self-Compassion: An Alternative Conceptualization of a Healthy Attitude Toward Oneself’, *Self and Identity*, C. 2, S. 2, 2003, 85-102.

NEWHEISER Anna Kaisa v.d., ‘Making and Unmaking Prejudice: Religious Affiliation Mitigates the Impact of Mortality Salience on out-Group Attitudes’, *Journal for the Scientific Study of Religion*, C. 54, S. 4, 2015, ss. 774–91, doi:10.1111/jssr.12233.

NICHOLSON Reynold A, *Tasavvufun Menşei Problemi*, 2. b., çev. Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

NORENZAYAN Ara v.d., ‘Mortality Salience and Religion: Divergent Effects on the Defense of Cultural Worldviews for the Religious and the Non-Religious’, *European Journal of Social Psychology2*, C. 39, 2009, ss. 101–13, doi:10.1002/ejsp.

NORENZAYAN Ara, Ian G. HANSEN, ‘Belief in Supernatural Agents in the Face of Death’, *Personality and Social Psychology Bulletin*, C. 32, S. 2, 2006, ss. 174–87, doi:10.1177/0146167205280251.

NURBAHŞ Cevad, *Sûfî Öğretisinde Insan ve Insan Psikolojisi*, 2. b., çev. Nezahat Holsan, İstanbul: Kurtuba Kitap, 2011.

OSARCHUK Michael, Sherman J. TATZ, ‘Effect of Induced Fear of Death on Belief in Afterlife’, *Journal of Personality and Social Psychology*, C. 27, S. 2, 1973, ss. 256–60, doi:10.1037/h0034769.

ÖZTÜRK Eyüp, *Velilik Ile Delilik Arasında: İbnu’s-Serrâc’ın Gözünden Muvelleh Dervişler*, 2. b., İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016.

PYSZCZYNSKI Tom v.d., ‘Why Do People Need Self-Esteem? A Theoretical and Empirical Review’, *Psychological Bulletin*, C. 130, S. 3, 2004, ss. 435–68, doi:10.1037/0033-2909.130.3.435.

———, ‘Mortality Salience, Martyrdom, and Military Might: The Great Satan versus the Axis of Evil.’, *Personality and Social Psychology Bulletin*, C. 32, S. 4, 2006, ss. 525–37, doi:10.1177/0146167205282157.

PYSZCZYNSKI Tom, Jeff GREENBERG, Sheldon SOLOMON, Molly MAXFIELD, ‘On the Unique Psychological Import of the Human Awareness of Mortality: Theme and Variations’, *Psychological Inquiry*, C. 17, S. 4, 2006, ss. 328-356.

PYSZCZYNSKI Tom, Sheldon SOLOMON, Jeff GREENBERG, *In the Wake of 9/11: The Psychology of Terror*, Washington, DC: American Psychological Association,

2003.

———, ‘Thirty Years of Terror Management Theory: From Genesis to Revelation’, *Advances in Experimental Social Psychology*, C. 52, January, Academic Press, 2015, ss. 1–70, doi:10.1016/BS.AESP.2015.03.001.

ROGERS Ross, ‘Conceptualizing Death in a Worldview Consistent, Meaningful Way and Its Effects on Worldview Defense’, *Death Studies,* C. 35, S. 2, 2011, ss. 107–23, doi:10.1080/07481187.2011.535379.

ROSENBLATT Abram v.d., ‘Evidence for Terror Management Theory I: The Effects of Mortality Salience on Reactions to Those Who Violate or Uphold Cultural Values’, *Journal of Personality and Social Psychology,* C. 57, S. 4, 1989, ss. 681–90, doi:http://dx.doi.org/10.1037/0022-3514.57.4.681.

ROTHSCHILD Zachary K., Abdolhossein ABDOLLAHI, Tom PYSZCZYNSKI, ‘Does Peace Have a Prayer? The Effect of Mortality Salience, Compassionate Values, and Religious Fundamentalism on Hostility toward out-Groups’, *Journal of Experimental Social Psychology,* C. 45, S. 4, Elsevier Inc., 2009, ss. 816–27, doi:10.1016/j.jesp.2009.05.016.

ROUTLEDGE Clay v.d., ‘Adjusting to Death: The Effects of Mortality Salience and Self-Esteem on Psychological Well-Being, Growth Motivation, and Maladaptive Behavior’, *Journal of Personality and Social Psychology,* C. 99, S. 6, 2010, ss. 897–916, doi:10.1037/a0021431.

RUTJENS Bastiaan T., Joop VAN DER PLIGT, Frenk VAN HARREVALD, ‘Things Will Get Better: The Anxiety-Buffering Qualities of Progressive Hope’, *Personality and Social Psychology Bulletin,* C. 35, S. 5, 2009, 535–543.

SANI Fabio, Marina HERRERA, Mhairi BOWE, ‘Perceived Collective Continuity and Ingroup Identification as Defence against Death Awareness’, *Journal of Experimental Social Psychology,* C. 45, S. 1, Elsevier Inc., 2009, ss. 242–45, doi:10.1016/j.jesp.2008.07.019.

SAROGLOU Vassilis, ‘Believing, Bonding, Behaving, and Belonging: The Big Four Religious Dimensions and Cultural Variation’, *Journal of Cross-Cultural Psychology,* C. 42, S. 8, 2011, ss. 1320–40, doi:10.1177/0022022111412267.

———, ‘Introduction: Studying Religion in Personality and Social Psychology’, *Religion, Personality, and Social Behavior,* ed. Vassilis Saroglou, New York, NY: Psychology Press, 2014, p. .

SCHIMEL Jeff v.d., ‘Is Death Really the Worm at the Core? Converging Evidence That Worldview Threat Increases Death-Thought Accessibility’, *Journal of Personality and Social Psychology,* C. 92, S. 5, 2007, ss. 789–803, doi:10.1037/0022-3514.92.5.789.

SEDIKIDES Constantine v.d., ‘A Three-Tier Hierarchy of Self-Potency: Individual Self, Relational Self, Collective Self’, *Advances in Experimental Social Psychology,* C. 48, 2013, ss. 235–95, doi:10.1016/B978-0-12-407188-9.00005-3.

SOLOMON Sheldon, Jeff GREENBERG, Tom PYSZCZYNSKI, ‘The Cultural

Animal: Twenty Years of Terror Management Theory and Research', *Handbook of Experimental Existential Psychology*, eds. Jeff Greenberg, Sander L. Koole, Tom Pyszczynski, New York: The Guilford Press, 2004, ss. 13–34.

SÖZEN Ayşe Ilgın, *Parasosyal Etkileşim, Terör Yönetimi Kuramı ve Futbol Fanatizmi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi , Ankara, 2014.

TONGEREN Daryl R. VAN v.d., 'Security versus Growth: Existential Tradeoffs of Various Religious Perspectives', *Psychology of Religion and Spirituality*, C. 8, S. 1, 2016, ss. 77–88, doi:10.1037/rel0000050.

TÜRER Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 5. b., İstanbul: Ataç Yayınları, 2018.

ULUDAĞ Süleyman, *Tasavvufun Dili*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.

UYAR Mehmet, *Sûfî Benliğin Inşasında Nefs*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

VAIL Kenneth E. v.d., 'A Terror Management Analysis of the Psychological Functions of Religion', *Personality and Social Psychology Review*, C. 14, S. 1, 2010, ss. 84–94, doi:10.1177/1088868309351165.

———, 'When Death Is Good for Life: Considering the Positive Trajectories of Terror Management', *Personality and Social Psychology Review*, C. 16, S. 4, 2012, ss. 303–29, doi:10.1177/1088868312440046.

VAIL Kenneth E., Jamie ARNDT, Abdolhossein ABDOLLAHI, 'Exploring the Existential Function of Religion and Supernatural Agent Beliefs among Christians, Muslims, Atheists, and Agnostics', *Personality and Social Psychology Bulletin*, C. 38, S. 10, 2012, ss. 1288–1300, doi:10.1177/0146167212449361.

WATSON David, Lee Anna CLARK, Auke TELLEGEN, 'Development and Validation of Brief Measures of Positive and Negative Affect: The PANAS Scales', *Journal of Personality and Social Psychology*, C. 54, S. 6, 1988, ss. 1063–70.

WAYMENT Heidi A., Bill WIIST, Bruce M. SULLIVAN, Meghan A. WARREN, 'Doing and Being: Mindfulness, Health, and Quiet Ego Characteristics Among Buddhist Practitioners', *Journal of Happiness Studies*, C. 12, S. 4, 2011, ss. 575-589.

WHITLEY Bernard E., 'Religiosity and Attitudes toward Lesbians and Gay Men: A Meta-Analysis', *International Journal for the Psychology of Religion*, C. 19, S. 1, 2009, ss. 21–38, doi:10.1080/10508610802471104.

YILDIZ Murat, 'Dindarlık ve Ölüm Kaygısı: Tasavvufi Yaklaşım ve Günümüz Üniversite Öğrencileri', *Journal of Religious Culture*, S. 43, 2001, ss. 1–7, doi:10.1300/J112v04n01.

YILMAZ Kamil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar*, 25. b., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

ZINNBAUER Brian J., Kenneth I. PARGAMENT, 'Religiousness and Spirituality', *Handbook of The Psychology of Religion and Spirituality*, eds. Raymond F. Paloutzian, Crystal L. Park, New York: The Guilford Press, 2005, ss. 21–42.

EKLER

EK A. GÖNÜLLÜ KATILIM FORMU

Bu çalışma, Uludağ Üniversitesi Psikoloji Bölümü doktora öğrencisi Kenan Alparslan'ın tezi kapsamında ve Prof. Dr. M. Ersin Kuşdil danışmanlığında yürütülen bir araştırmadır. Çalışmanın amacı, bireylerin hayata bakış açıları, yaşam biçimleri ve kişilik özellikleriyle ilgili düşünceleri üzerine bilgi toplamaktır. Çalışmaya katılım tamamen gönüllülük temelinde olmalıdır. Çalışma süresince, sizden kimlik belirleyici hiçbir bilgi istenmemektedir. Cevaplarınız tamamen gizli tutulacak ve sadece araştırmacılar tarafından değerlendirecektir; elde edilecek bilgiler bilimsel yayımlarda kullanılacaktır.

Çalışma sırasında doldurulması talep edilecek anketler, genel olarak kişisel rahatsızlık verecek sorular içermemektedir. Ancak, katılım sırasında sorulardan ya da herhangi başka bir nedenden ötürü kendinizi rahatsız hissederseniz cevaplama işini yarıda bırakıp Katılmamakta serbestsiniz. Böyle bir durumda anketi uygulayan kişiye, anketi tamamlamadığınızı söylemek yeterli olacaktır. Çalışmanın veri toplama aşamasının sonunda, bu çalışmayla ilgili sorularınız cevaplanacaktır. Bu çalışmaya katıldığınız için şimdiden teşekkür ederiz.

Çalışma hakkında daha fazla bilgi almak için Uludağ Üniversitesi Psikoloji Bölümü doktora öğrencisi ve Muş Alparslan Üniversitesi Psikoloji Bölümü araştırma görevlisi Kenan Alparslan (Tel: ....; E-posta: ....) ile iletişim kurabilirsiniz.

Yukarıdaki bilgileri okudum ve bu çalışmaya tamamen gönüllü olarak katılıyorum. Çalışmayı istediğim zaman yarıda bırakabileceğimi biliyorum. Verdiğim bilgilerin bilimsel amaçlı yayımlarda kullanılmasını kabul ediyorum.

☐ ***Evet*** ☐ ***Hayır***

EK B. BENLİK SAYGISI ÖLÇEĞİ

Aşağıda kendinizle ilgili birtakım ifadeler yer almaktadır. Her bir ifadenin sizi ne kadar uyduğunu size verilen ölçekteki rakamları kullanarak belirtiniz.

Cevap seçenekleri şu şekildedir:

Hiç Uygun Değil	*Biraz Uygun*	*Uygun*	*Oldukça Uygun*	*Tamamen Uygun*
1	2	3	4	5

1. Kendimi en az diğer insanlar kadar değerli buluyorum.	1	2	3	4	5
2. Birçok olumlu özelliklerim olduğunu düşünüyorum.	1	2	3	4	5
3. Genelde kendimi başarısız bir kişi olarak görme eğilimindeyim.*	1	2	3	4	5
4. Ben de çoğu insan gibi işleri iyi yapabilirim.	1	2	3	4	5
5. Kendimde gurur duyacak fazla bir şey bulamıyorum.*	1	2	3	4	5
6. Kendime karşı olumlu bir tutum içindeyim.	1	2	3	4	5
7. Genel olarak kendimden memnunum.	1	2	3	4	5
8. Kendime karşı daha fazla saygı duyabilmeyi isterdim.*	1	2	3	4	5
9. Bazı zamanlar, kesinlikle bir işe yaramadığımı düşünüyorum.*	1	2	3	4	5
10. Bazı zamanlar, hiç de yeterli biri olmadığımı düşünüyorum.*	1	2	3	4	5

* olarak işaretlenenler ters maddelerdir.

EK C. DİNÎ YÖNELİM ÖLÇEĞİ

Aşağıda dini değerlerinizle ilgili bir dizi ifade yer almaktadır. Lütfen verilen ifadeleri dikkatlice okuyunuz ve her bir ifadeye ne derece katılıp katılmadığınızı ölçekteki sayılardan uygun olan seçeneği işaretleyerek belirtiniz.

Cevap seçenekleri şu şekildedir:

Hiç katılmıyorum	*Katılmıyorum*	*Kararsızım*	*Katılıyorum*	*Tamamen Katılıyorum*
1	2	3	4	5

1. İçimden geldiği için dua ederim. (İ)	1	2	3	4	5
2. İbadet etmek için en önemli sebep Allah'ın yardımını korumasını sağlamaktır. (D)	1	2	3	4	5
3. Birçok dini konu hakkındaki görüşlerim hâlâ değişmektedir. (A)	1	2	3	4	5
4. Dinimin gerekli gördüğü bütün kuralları yerine getirmeye çalışırım. (K)	1	2	3	4	5
5. İçimden geldiği için Allah'a inanırım. (İ)	1	2	3	4	5
6. Din, her şeyden önce, başıma acı ve felaket geldiği zaman beni teselli eder. (D)	1	2	3	4	5
7. Ben değiştikçe dini inançlarım da benimle birlikte değişip gelişir. (A)	1	2	3	4	5
8. Hayatta her konuda dini kuralları temel alırım. (K)	1	2	3	4	5
9. Allah'ın varlığını hissettiğim zamanlarda şükrederim. (İ)	1	2	3	4	5
10. Toplumda iyi bir yer edinmek için dinime bağlı kalmaya çalışırım. (D)	1	2	3	4	5
11. Dine Şüpheci yaklaşmanın beni yeni açılımlara yönlendirdiğini düşünüyorum.(A)	1	2	3	4	5
12. İnançlı bir kişi olarak dini kuralların yarım yamalak uygulanmasına karşıyım. (K)	1	2	3	4	5

13. Allah'ın varlığını sık sık derinden hissederim. (İ)	1	2	3	4	5
14. Sevap kazanmak için ibadet ederim. (D)	1	2	3	4	5
15. Dini sorgulamadan sunulduğu gibi kabul edemem. (A)	1	2	3	4	5
16. Din kuralları değiştirilemez bir bütündür; ya hepsini olduğu gibi kabul edersiniz, ya da hepsini reddedersiniz. (K)	1	2	3	4	5
17. İbadet, benim için Allah'tan bir şey dileme fırsatı değil, sükûnet ve Allah'ın varlığını hissetme yoludur. (İ)	1	2	3	4	5
18. Öbür dünyada cezalandırılmamak adına dini kurallara bağlı yaşamaya çalışırım. (D)	1	2	3	4	5
19. Dinin kurallarını sorgular ve kendime göre uygularım. (A)	1	2	3	4	5
20. Dinimin öngördüğü kurallar üzerinde sorgulanıp, yorum yapılmasını dine karşı gelmekle bir tutarım. (K)	1	2	3	4	5
21. Allah'a gönülden bağlı olmanın doğru ve mükemmel bir din anlayışına sahip olmaktan daha önemli olduğunu düşünüyorum. (İ)	1	2	3	4	5
22. İbadet etmemin amacı kendimi mutlu ve huzurlu hissetmektir. (D)	1	2	3	4	5

(İ) = İçsel Dinî Yönelim (İDY) maddeleri
(D) = Dışsal Dinî Yönelim (DDY) maddeleri
(A) = Arayış Dinî Yönelim (ADY) maddeleri
(K) = Köktendinci Dinî Yönelim (KDY) maddeleri

EK D. ÖZDEŞLEŞME ÖLÇEĞİ

Sûfî Özdeşleşme Ölçeği

Aşağıda sizinle ilgili olabilecek bir dizi ifade yer almaktadır. Lütfen verilen ifadeleri dikkatlice okuyunuz ve her bir ifadeye ne derece katılıp katılmadığınızı ölçekteki sayılardan uygun olan seçeneği işaretleyerek belirtiniz.

Cevap seçenekleri şu şekildedir:

Hiç katılmıyorum	*Katılmıyorum*	*Kararsızım*	*Katılıyorum*	*Tamamen Katılıyorum*
1	2	3	4	5

1. Diğer sûfîlerle pek çok ortak yönüm var.	1	2	3	4	5
2. Sûfî olmamın kendim hakkında nasıl hissettiğim üzerinde çok az etkisi vardır.*	1	2	3	4	5
3. Sûfî olduğum gerçeği üzerinde sık sık düşünürüm.	1	2	3	4	5
4. Sûfî olduğum için sık sık pişmanlık duyarım.*	1	2	3	4	5
5. Sûfî olduğum için genel olarak memnunum.	1	2	3	4	5
6. Diğer sûfîlerle ilişki kurmayı zor buluyorum.*	1	2	3	4	5
7. Diğer sûfîlerle güçlü bağlarım olduğunu hissediyorum.	1	2	3	4	5
8. Sûfî olduğum gerçeği hakkında çok sık düşünmem.*	1	2	3	4	5
9. Sûfî olduğum gerçeği genellikle kendimi nasıl gördüğümün önemli bir parçasıdır.	1	2	3	4	5
10. Sûfî olmak konusunda iyi hissetmiyorum.*	1	2	3	4	5
11. Genellikle, sûfî olduğumu düşündüğümde kendimi iyi hissederim.	1	2	3	4	5
12. Diğer sûfîlerle bağım olduğunu hissetmiyorum.*	1	2	3	4	5

Dinî Özdeşleşme Ölçeği

Aşağıda sizinle ilgili olabilecek bir dizi ifade yer almaktadır. Lütfen verilen ifadeleri dikkatlice okuyunuz ve her bir ifadeye ne derece katılıp katılmadığınızı ölçekteki sayılardan uygun olan seçeneği işaretleyerek belirtiniz. Soruların doğru veya yanlış cevabı yoktur, bizim için önemli olan sizin ne düşündüğünüzdür.

Cevap seçenekleri şu şekildedir:

Hiç katılmıyorum	*Katılmıyorum*	*Kararsızım*	*Katılıyorum*	*Tamamen Katılıyorum*
1	2	3	4	5

1. Diğer Müslümanlarla pek çok ortak yönüm var.	1	2	3	4	5
2. Müslüman olmamın kendim hakkında nasıl hissettiğim üzerinde çok az etkisi vardır.*	1	2	3	4	5
3. Müslüman olduğum gerçeği üzerinde sık sık düşünürüm.	1	2	3	4	5
4. Müslüman olduğum için sık sık pişmanlık duyarım.*	1	2	3	4	5
5. Müslüman olduğum için genel olarak memnunum.	1	2	3	4	5
6. Diğer Müslümanlarla ilişki kurmayı zor buluyorum.*	1	2	3	4	5
7. Diğer Müslümanlarla güçlü bağlarım olduğunu hissediyorum.	1	2	3	4	5
8. Müslüman olduğum gerçeği hakkında çok sık düşünmem.*	1	2	3	4	5
9. Müslüman olduğum gerçeği genellikle kendimi nasıl gördüğümün önemli bir parçasıdır.	1	2	3	4	5
10. Müslüman olmak konusunda iyi hissetmiyorum.*	1	2	3	4	5
11. Genellikle, Müslüman olduğumu düşündüğümde kendimi iyi hissederim.					
12. Diğer Müslümanlarla bağım olduğunu hissetmiyorum.*					

Ateist Özdeşleşme Ölçeği

Aşağıda sizinle ilgili olabilecek bir dizi ifade yer almaktadır. Lütfen verilen ifadeleri dikkatlice okuyunuz ve her bir ifadeye ne derece katılıp katılmadığınızı ölçekteki sayılardan uygun olan seçeneği işaretleyerek belirtiniz. Soruların doğru veya yanlış cevabı yoktur, bizim için önemli olan sizin ne düşündüğünüzdür.

Cevap seçenekleri şu şekildedir:

Hiç katılmıyorum	*Katılmıyorum*	*Kararsızım*	*Katılıyorum*	*Tamamen Katılıyorum*
1	2	3	4	5

1. Diğer ateistlerle pek çok ortak yönüm var.	1	2	3	4	5
2. Ateist olmamın kendim hakkında nasıl hissettiğim üzerinde çok az etkisi vardır.*	1	2	3	4	5
3. Ateist olduğum gerçeği üzerinde sık sık düşünürüm.	1	2	3	4	5
4. Ateist olduğum için sık sık pişmanlık duyarım.*	1	2	3	4	5
5. Ateist olduğum için genel olarak memnunum.	1	2	3	4	5
6. Diğer ateistlerle ilişki kurmayı zor buluyorum.*	1	2	3	4	5
7. Diğer ateistlerle güçlü bağlarım olduğunu hissediyorum.	1	2	3	4	5
8. Ateist olduğum gerçeği hakkında çok sık düşünmem.*	1	2	3	4	5
9. Ateist olduğum gerçeği genellikle kendimi nasıl gördüğümün önemli bir parçasıdır.	1	2	3	4	5
10. Ateist olmak konusunda iyi hissetmiyorum.*	1	2	3	4	5
11. Genellikle, ateist olduğumu düşündüğümde kendimi iyi hissederim.	1	2	3	4	5
12. Diğer ateistlerle bağım olduğunu hissetmiyorum.*	1	2	3	4	5

* olarak işaretlenenler ters maddelerdir.

EK E: ÖLÜMLÜLÜK BELİRGİNLİĞİ MANİPÜLASYON SORULARI (DENEY GRUBU)

Aşağıdaki iki soru, yakın zamanda geliştirilen yenilikçi bir kişilik değerlendirme aracı olarak oluşturulmuştur. Yapılan araştırmalar, yaşama dair duygu ve düşüncelerin kişilik hakkında çok önemli miktarda bilgi sağladığını göstermektedir. Aşağıdaki sorulara vereceğiniz yanıtlar, kişiliğinizin bazı boyutlarını değerlendirmek için analiz edilecektir. Lütfen, söz konusu soruları **aklınıza ilk gelenleri yansıtacak şekilde ve en az 6'şar cümle kullanarak yanıtlayınız.**

1. Lütfen, kendi ölümünüzü düşünmenin sizde uyandırdığı duyguları kısaca açıklayınız.

____
____
____
____
____
____
____
____
____
____
____
____

2. Lütfen, fiziksel olarak ölmekte olduğunuzda ve fiziksel olarak artık ölü olduğunuzda size ne olacağı konusundaki düşündüklerinizi olabildiğince açık bir biçimde yazınız.

____
____
____
____
____
____
____
____
____
____
____
____

EK F: DİŞ AĞRISI BELİRGİNLİĞİ MANİPÜLASYON SORULARI (KONTROL GRUBU)

Aşağıdaki iki soru, yakın zamanda geliştirilen yenilikçi bir kişilik değerlendirme aracı olarak oluşturulmuştur. Yapılan araştırmalar, yaşama dair duygu ve düşüncelerin kişilik hakkında çok önemli miktarda bilgi sağladığını göstermektedir. Aşağıdaki sorulara vereceğiniz yanıtlar, kişiliğinizin bazı boyutlarını değerlendirmek için analiz edilecektir. Lütfen, söz konusu soruları **aklınıza ilk gelenleri yansıtacak şekilde ve en az 6'şar cümle kullanarak yanıtlayınız.**

1. Lütfen, dişinizin ağrıdığını düşünmenin sizde uyandırdığı duyguları kısaca açıklayınız.

____

2. Lütfen, dişiniz ağrıyorken size ne olacağı konusundaki düşündüklerinizi olabildiğince açık bir biçimde yazınız.

____

EK G. POZİTİF VE NEGATİF DUYGU ÖLÇEĞİ (PANAS)

Aşağıda birtakım duygu ifadeleri bulunmaktadır. Lütfen, söz konusu ifadelerin şu an içinde bulunduğunuz duygu durumunu ne derece yansıttığını aşağıdaki dereceleme ölçeğinde belirleyiniz. Bunu yaparken ifadenin yanında bulunan rakamlardan birini yuvarlak içine alınız.

	Hiç Yansıtmıyor	Yansıtmıyor	Ne Yansıtıyor Ne Yansıtmıyor	Yansıtıyor	Tamamen Yansıtıyor
1. İlgili	1	2	3	4	5
2. Sıkıntılı*	1	2	3	4	5
3. Heyecanlı	1	2	3	4	5
4. Mutsuz*	1	2	3	4	5
5. Güçlü	1	2	3	4	5
6. Suçlu*	1	2	3	4	5
7. Ürkmüş*	1	2	3	4	5
8. Düşmanca*	1	2	3	4	5
9. Hevesli	1	2	3	4	5
10. Gururlu	1	2	3	4	5
11. Asabi*	1	2	3	4	5
12. Uyanık	1	2	3	4	5
13. Utanmış*	1	2	3	4	5
14. İlhamlı	1	2	3	4	5
15. Sinirli*	1	2	3	4	5
16. Kararlı	1	2	3	4	5
17. Dikkatli	1	2	3	4	5
18. Tedirgin*	1	2	3	4	5
19. Aktif	1	2	3	4	5
20. Korkmuş*	1	2	3	4	5

* olarak işaretlenenler negatif duyguları ifade etmektedir.

EK H. KELİME BULMACA

Aşağıda gördüğünüz 10 x 10'luk tabloda, listede sıralanmış olan **aşağıdan yukarıya, soldan sağa, yatay, dikey ve çapraz** 10 sözcük gizlenmiştir. Lütfen bu 10 sözcüğü bulup işaretleyiniz ve daha sonra yapacağımız uygulamalarda bize geribildirim olabilmesi amacıyla, bu bulmacanın zorluk derecesini belirtiniz.
Sözcükler:

Çiçek, Kedi, Kalem, Çanta, Araba, Ağaç, Şehir, Elbise, Elma, Şişe

O	Ç	C	Z	O	M	G	U	F	E
T	İ	D	E	K	C	E	J	U	L
U	Ç	O	E	S	İ	B	L	E	M
I	E	J	G	U	G	A	Z	A	A
V	K	F	Y	J	B	V	U	F	K
A	O	G	I	A	Y	I	Ş	I	Z
Z	Ğ	F	R	Z	T	E	O	J	E
Y	J	A	I	V	H	N	C	U	Ş
Z	I	O	Ç	İ	G	U	A	J	İ
J	Z	V	R	Y	O	F	C	Ç	Ş

Sizce çözdüğünüz kelime bulmacası ne kadar zordu?

Çok kolay	Kısmen kolay	Biraz kolay	Ne kolay ne zor	Biraz zor	Kısmen zor	Çok zor
1	2	3	4	5	6	7

EK I: ÖLÜM DÜŞÜNCESİNE ULAŞILABİLİRLİK GÖREVİ

Lütfen aşağıdakileri, kelime oluşturacak şekilde boşluklardaki harfleri doldurarak tamamlamaya çalışınız. Her boşluğa bir harf gelmesi gerekmektedir. Lütfen aklınıza gelen ilk kelimeyi yandaki satıra yazınız.

Örneğin; K _ L _ M / K A L E M

1. K _ L _ U K

2. _ E _ E N

3. İ _ S _ N

4. M _ _ A

5. _ L _ M

6. Ç _ _ E K

7. Y _ _ E K

8. _ Ö M _ E K

9. A J _ _ D A

10. K _ H _ E

11. Z _ M _ _

12. M E _ A _

13. Y _ P _ A K

14. M A _ _ S

15. _ E _ A Z _

16. D E _ T _ R

17. C E _ _ T

18. O T _ _ Ü S

19. _ A S _ I K

20. T A _ _ T

Not. 2, 5, 8, 12, 15, 17, 20 maddeleri ölümle ilgili olası fragmanlardır.

Sizce çözdüğünüz kelime bulmacası ne kadar zordu?

Çok kolay	Kısmen kolay	Biraz kolay	Ne kolay ne zor	Biraz zor	Kısmen zor	Çok zor
1	2	3	4	5	6	7

EK I: DÜNYA GÖRÜŞÜ SAVUNMA PASAJLARI

Seküler Dünya Görüşü Tehdit Metni

Aşağıdaki paragraf, bir müddet Türkiye'de kalan yabancı bir gazetecinin Türkiye hakkında ne düşündüğüyle ilgili bir yazısından alıntıdır. Lütfen bu paragrafı sonrasında gazeteciyi ve yazısını değerlendirebilmeniz için aşina olacak kadar dikkatlice okuyunuz.

Türkiye'ye gelmeden önce onun "merhamet ülkesi" olduğunu düşünüyordum, ancak Türkiye'de kaldığım süre içinde bunun doğru olmadığını anladım. Türkiye'deki insanların merhamet, dürüstlük ve yardımseverlik hakkında çok konuştuklarını, ama onların temelde bencil olduklarını gördüm. Çünkü onlar amaçladıklarını elde edemediklerinde torpile, adaletsizliğe ve sömürüye başvuruyorlar. Yalanı sevmediklerini söyleyip verdikleri sözleri yerine getirmiyorlar, onlarla bir plan yaptığınızda buluşmaya her zaman geç kalıyorlar. Ayrıca, eşitliği çok istediklerini söylemelerine rağmen, kadınları hiç umursamıyorlar. Türkiyeli erkekler sadece kadınların yemek ve temizlik yapmasını ve kendilerine hizmet etmesini istiyorlar. Türkiyeli kadınlar ise, hayatı kendileri için iyi hale getirmeye hiç uğraşmıyorlar ve çok korkaklar. Türkiyeliler Türkiye'nin harika bir yer olduğunu düşünüyorlar, ama hiç de öyle değil…

Dinî Görüşü Tehdit Metni

Aşağıdaki paragraf, bir kişinin Müslümanlar hakkında ne düşündüğüyle ilgili bir yazısından alınmıştır. Lütfen bu paragrafı sonrasında yazarı ve yazısını değerlendirebilmeniz için aşina olacak kadar dikkatlice okuyunuz.

Namaz ve oruç gibi fiziksel aktiviteden öteye gitmeyen hareketlerle kendini avutan ve bunu var olduğunu bile ispat edemedikleri varlığa karşı yapan Müslümanları anlamış değilim. Ayrıca bu insanlar zavallılıklarını ve acizliklerini örtbas etmek için kader ve ahiret gibi safsatalara başvurmaktadırlar. Onlar için söyleyebileceğim tek şey; kendilerini kandırmayı bırakıp gerçek dünyaya adım atmalarıdır. Çünkü tek bir gerçek vardır. O da yaşadığımız hayattır. Öbür taraf yoktur…

Ateist Dünya Görüşü Tehdit Metni

Aşağıdaki paragraf, dindar bir kişinin Ateistler hakkında ne düşündüğüyle ilgili bir yazısından alıntıdır. Lütfen bu paragrafı sonrasında yazarı ve yazısını değerlendirebilmeniz için aşina olacak kadar dikkatlice okuyunuz.

Allah'ı yok sayarak bir dine inanmanın akılsızlık olduğunu söyleyen ateistleri anlamış değilim. Aslında kendilerini kandırmaktadırlar. Açıkçası bilim bile Allah'ın olmadığını açıklayamazken kendileri böyle bir düşünceyi savunarak zavallılıklarını göstermekten öteye gitmiyorlar. Gerçi cehennemde yandıkları gün gerçekleri anlayacaklar ancak onlar için artık çok geç olacak…

EK J: DÜNYA GÖRÜŞÜ SAVUNMA DÜZEYİNİ DEĞERLENDİRME ÖLÇEĞİ

1. Bu yazıyı yazan kişiden ne kadar hoşlandınız?

1_______2_______3_______4_______5_______6_______7 ______8________9

Hiç hoşlanmadım — Kararsızım — Tamamen hoşlandım

2. Sizin bakış açınıza göre, bu yazıyı yazan kişi ne kadar zeki?

1_______2_______3_______4_______5_______6_______7 ______8________9

Hiç zeki değil — Kararsızım — Çok zeki

3. Sizin bakış açınıza göre, bu yazıyı yazan kişi ne kadar bilgili?

1_______2_______3_______4_______5_______6_______7 ______8________9

Hiç bilgili değil — Kararsızım — Çok bilgili

4. Yazarın paragrafta belirttiği görüşlerine ne kadar katılıyorsunuz?

1_______2_______3_______4_______5_______6_______7 ______8________9

Hiç katılmıyorum — Kararsızım — Tamamen katılıyorum

5. Size göre, yazarın görüşleri ne kadar doğru?

1_______2_______3_______4_______5_______6_______7 ______8________9

Hiç doğru değil — Kararsızım — Tamamen doğru

6. Size göre, yazarın görüşleri ne kadar rahatsız edici?

1_______2_______3_______4_______5_______6_______7 ______8________9

Hiç rahatsız edici değil — Kararsızım — Tamamen rahatsız edici

EK K. DEMOGRAFİK BİLGİLER

AÇIKLAMA: Lütfen, sizi en iyi yansıttığını düşündüğünüz her cevap için [X] işareti koyarak şıklardan sadece birini işaretleyiniz ve boş ifade bırakmayınız!

1. Cinsiyetiniz: ☐ Erkek ☐ Kadın

2. Yaşınız _____

3. Mesleğiniz/İşiniz __________________

4. Eve giren ortalama aylık geliriniz___________

5. Ekonomik durumunuzu en iyi hangi seçenek yansıtıyor?

Düşük gelir grubu	Ortanın altı	Orta gelir grubu	Ortanın üstü	Yüksek gelir grubu
1	2	3	4	5

6. Tamamladığınız en üst eğitim seviyesi nedir?

☐ Okula hiç gitmedim ☐ İlkokul ☐ Ortaokul

☐ Lise ☐ Yüksekokul ☐ Üniversite (lisans)

☐ Üniversite (yüksek lisans, doktora)

7. Yaşamınızın çoğunun geçtiği (en uzun yaşadığınız) yer:

☐Köy ☐ Kasaba/Belde ☐İlçe ☐İl ☐Büyükşehir

8. Aşağıdaki seçeneklerden hangisi dini inancınızı en iyi şekilde tanımlar?

☐Müslüman ☐Hristiyan ☐Musevi ☐Ateist

☐Diğer (belirtiniz): ___________

Herhangi bir dine inanıyor iseniz lütfen aşağıdaki soruları cevaplayınız.

9. Kendinizi ne kadar dindar biri olarak tanımlarsınız? Lütfen, aşağıdaki ölçekte sizi ifade eden sayıyı daire içine alarak belirtiniz.

Hiç Dindar Değilim	Pek Dindar Değilim	Biraz Dindarım	Oldukça Fazla Dindarım	Tamamen Dindarım
1	2	3	4	5

10. İnandığınız dinin tüm <u>gereklerini</u> yerine getiriyor musunuz?

Hiç yerine getirmiyorum	Pek yerine getirmiyorum	Biraz yerine getiriyorum	Kısmen yerine getiriyorum	Hepsini yerine getiriyorum
1	2	3	4	5

11. Yaşantınız inandığınız dinin temel değerlerine ne kadar uygundur?

Hiç uygun değil	Pek uygun değil	Biraz uygun	Kısmen uygun	Tamamen uygun
1	2	3	4	5

12. Bir dinî gruba(tarikat, tasavvuf) bağlı mısınız? ☐ Evet ☐ Hayır

<u>Yanıtınız evet ise</u> lütfen aşağıdaki soruları cevaplayınız.

13. Kaç yıldır dinî grubunuzun (tarikat, tasavvuf) içinde yer almaktasınız________

14.Kendinizi dinî grubunuza (tarikat, tasavvuf vb.) ne kadar bağlı görüyorsunuz?

Hiç Bağlı Değilim	Pek Bağlı Değilim	Biraz Bağlıyım	Oldukça Fazla Bağlıyım	Tamamen Bağlıyım
1	2	3	4	5

15. Bağlı olduğunuz dinî grubunuzun (tarikat, tasavvuf vb.) tüm <u>gereklerini</u> yerine getiriyor musunuz?

Hiç yerine getirmiyorum	Pek yerine getirmiyorum	Biraz yerine getiriyorum	Kısmen yerine getiriyorum	Hepsini yerine getiriyorum
1	2	3	4	5

16. Dinî grubunuzun düzenlediği dinî sohbetlere ya da zikirlere ne sıklıkla katılıyorsunuz?

☐Her gün ☐Her hafta ☐Ayda bir veya iki defa ☐Senede bir veya iki defa ☐Hiç

Katılımınızdan dolayı teşekkür ederiz. Anket burada sonlanmıştır.

EK L. ETİK ONAY TUTANAĞI

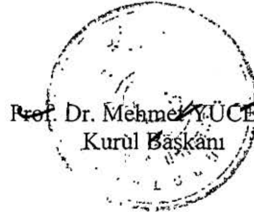


BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
ARAŞTIRMA VE YAYIN ETİK KURULLARI
(Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma ve Yayın Etik Kurulu)
TOPLANTI TUTANAĞI

OTURUM TARİHİ	**OTURUM SAYISI**
29 Mart 2019	2019-03

KARAR NO 13 : Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'nden alınan Psikoloji Anabilim Dalı doktora öğrencisi Kenan ALPARSLAN'ın "Tasavvuf ve Dehşet Yönetimi: Tasavvufi Yaşantının Bireylerin Ölümlülüğün Hatırlatılmasına Yönelik Tepkileri Üzerindeki Etkileri" konulu tez çalışması kapsamında uygulanacak anket ve ölçek sorularının değerlendirilmesine geçildi.

Yapılan görüşmeler sonunda; Sosyal Bilimler Enstitüsü Psikoloji Anabilim Dalı doktora öğrencisi Kenan ALPARSLAN'ın "Tasavvuf ve Dehşet Yönetimi: Tasavvufi Yaşantının Bireylerin Ölümlülüğün Hatırlatılmasına Yönelik Tepkileri Üzerindeki Etkileri" konulu tez çalışması kapsamında uygulanacak anket ve ölçek sorularının, fikri, hukuki ve telif hakları bakımından metot ve ölçeğine ilişkin sorumluluğu başvurucuya ait olmak üzere uygun olduğuna oybirliği ile karar verildi.



Prof. Dr. Mehmet YÜCE
Kurul Başkanı

Prof. Dr. Abamüslim AKDEMİR Üye	Prof. Dr. Doğan ŞENYÜZ Üye
Prof. Dr. Kemal SEZEN Üye	Prof. Dr. Abdurrahman KURT Üye
Prof. Gülay GÖĞÜŞ Üye	Prof. Dr. Alev SINAR UĞURLU Üye

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	Kenan		ALPARSLAN
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	İngilizce		İyi
Eğitim Durumu	**Başlama - Bitirme Yılı**		**Kurum Adı**
Lise	2002	2005	Cumhuriyet Lisesi
Lisans	2006	2010	Dicle Üniversitesi
Yüksek Lisans	2014	2017	Bursa Uludağ Üniversitesi
Doktora	2017	2021	Bursa Uludağ Üniversitesi
Çalıştığı Kurum (lar)	**Başlama - Ayrılma Yılı**		**Çalışılan Kurumun Adı**
1.	2013	2014	Muş Alparslan Üniversitesi
2.	2014	2018	Bursa Uludağ Üniversitesi
3.	2018	Halen	Muş Alparslan Üniversitesi
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar	-		
Katıldığı Proje ve Toplantılar	TÜBİTAK 1001. Gençlerin sosyal mesafe önlemleriyle ilişkili riskli davranışlarında yaşçılık etkisi: Önyargı farkındalığı artırmaya yönelik anonim bir çevrimiçi program önerisi. Yürütücü: Prof. Dr. M. Ersin KUŞDİL, Araştırmacı: Doç. Dr. Leman Pınar TOSUN, Araştırmacı: Dr. Öğr. Üyesi Ahu ÖZTÜRK		
Yayınlar (Makaleler):	**Alparslan, K**. ve Kuşdil, M. E. (Basımda). Kürt üniversite öğrencilerinin kimlik yönetim stratejileri ve dış-grup tarafgirliğinin kimlikle ilgili eylem ve hedeflerle ilişkileri: Açık ve örtük ölçümlerle bir inceleme. *Türk Psikoloji Dergisi*. Öztürk, A., Tosun, L. P., Özdemir, G., Çavuşoğlu, M., **Alparslan, K**., Polat, D., Karlıdağ, S., Kablanoğlu, A. ve Kuşdil, M. E. (2020). A validity and reliability study of the Turkish version of the ambivalent ageism scale. *Turkish Journal of Geriatrics*, *23*(4), 534-545. Akdoğan, N. ve **Alparslan, K**. (2020). Do members of disadvantaged groups possess a motivation of favouritism towards advantaged groups? *Mediterranean Journal of Social Sciences*, *11*(4), 61-61.		

Diğer (Bildiriler):	Akdoğan, N. ve **Alparslan, K**. (2019). Dezavantajlı grupların avantajlı gruplara yönelik olumlu tutumu dış-grup tarafgirliği midir yoksa bireysel hareketlilik stratejisi midir? III. Sosyal Psikoloji Kongresi'nde sunulan poster, 20-21 Aralık, İstanbul. **Alparslan, K**. (2018). Dindarlık ve önyargı: Tasavvufun önyargı üzerindeki muhtemel etkisi. 2. Uluslararası Ahmed-İ Hânî "İslam Düşüncesinde İnsan" Sempozyumu'nda sunulan sözlü bildiri, 28-30 Eylül, Ağrı. Mutlu, Y., Atmaca, F., Çam, Z. ve **Alparslan, K**. (2019). Diskalkuliye sahip çocuklarda çalışma belleğinin iyileştirilmesi mümkün mü? 1. Uluslararası Katılımlı Özgül Öğrenme Güçlüğü Kongresi'nde sunulan sözlü bildiri, 22-24 Kasım, İstanbul. **Alparslan, K**. ve Akdoğan, N. (2018). The effects of perceived discrimination and status on self-esteem: The mediating role of identity management strategies. XV. European Conference on Social and Behavioral Sciences'da sunulan sözlü bildiri, 1-3 Şubat, Kuşadası. Bayad, A., Şen, E. ve **Alparslan, K**. (2018). Türkiye'de post-materyalistik değerler ve etnik kimlik etkileşimi. 20. Ulusal Psikoloji "Bilimlerin Kesişme Noktasında Psikoloji" Kongresi'nde sunulan sözlü bildiri, 15-17 Kasım, Ankara. Bayad, A., Şen, E. ve **Alparslan, K**. (2017). Bağımlı bir değişken olarak etnik kimlik statüsü: Türk ve Kürt kimliğini yordayan değişkenler. II. Sosyal Psikoloji Kongresi'nde sunulan sözlü bildiri, 27-29 Kasım, Gazimağusa. **Alparslan, K**. ve Kuşdil, M. E. (2017). Kimlik yönetim stratejileri ile dış-grup tarafgirliği olgusu arasındaki ilişkiler: Kürt kökenli üniversite öğrencileri üzerinde bir çalışma. II. Sosyal Psikoloji Kongresi'nde sunulan sözlü bildiri, 27-29 Kasım, Gazimağusa.
Tarih **İmza** **Adı-Soyadı**	29/01/2021 Kenan ALPARSLAN